Caietele
Academiei Internaţionale
„Mihai Eminescu”
Nr. **2**

Emil Cioran

Editura
EUROPA

Caietele Academiei Internaționale „Mihai Eminescu”

Nr. 2

Emil Cioran

Caietele Academiei Internaționale „Mihai Eminescu”

Caietele au fost fondate, la 1 octombrie 2006, de către:
Constantin Barbu, Ion Deaconescu, Octavian Lohon

Comitetul de redacție

Constantin Barbu – Director
Ion Deaconescu – Redactor şef
Mihai Ghițulescu – Secretar de redacție
Constantin Cubleşan – Redactor
Iosif Cheie-Pantea – Redactor
Nicolae Georgescu – Redactor

Colegiul internațional

Slavco Almăjan (*Serbia*)
George Astaloş (*Franța*)
Nicu Ciobanu (*Serbia*)
Mihai Cimpoi (*Republica Moldova*)
Oliver Friggieri (*Malta*)
Valeriu Matei (*Republica Moldova*)
Boris Vişinski (*Macedonia*)

Editor: Fundația Europeană „Mihai Eminescu”
Editura Europa

Adresa: Str. Mareşal Alexandru Averescu, nr. 7, Bl. N6, Ap. 7, Craiova
Tel./fax.: 0351 428 268, 0726 122 796, 0722 929 693

ISBN 973-87280-0-0

Caietele Academiei Internaţionale „Mihai Eminescu”

Emil Cioran

Îngrijirea Caietului nr. 2 „Emil Cioran”
Constantin Barbu, Ion Deaconescu, Octavian Lohon

Caietul nr. 2

Editura EUROPA

2007

Repere bibliografice şi spirituale (1911-1997)

1911, 8 aprilie – S-a născut la Răşinari, jud. Sibiu, Emil Cioran (la Paris va semna E. M. Cioran). Tatăl, Emilian Cioran (1884-1957), a fost preot în sat, consilier mitropolitan, protopop al Sibiului, publicist (colaborator la *Gazeta Transilvaniei, Revista teologică, Acţiunea, Tribuna, Cuvântul poporului* ş. a.); mama, Elvira Cioran (1888-1966), a fost gospodină.

1921-1928 – Elev la Liceul „Gh. Lazăr" din Sibiu.

1928-1931 – Studii de filozofie la Facultatea de Litere şi Filozofie din Bucureşti (cu profesorii C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu, Tudor Vianu, Dimitrie Gusti ş. a.).

1931 – Începe să colaboreze la *Mişcarea, Gândirea, Revista de filosofie, Revista teologică*.

1931 – *Octombrie*: examen de licență cu o teză despre intuiționismul bergsonian. Se înscrie la doctorat (se va înscrie şi la Paris; nu va susține niciodată o teză de doctorat).

1932 – Colaborări la *Floarea de foc, Azi, Calendarul, Arhiva pentru ştiința şi reforma socială*.

– Intră în Asociația de arte, litere şi filozofie „Criterion", unde vorbeşte despre *Bergson şi filozofia vieții* (30 noiembrie).

1933 – Începe să colaboreze la *Viața Românească, Vremea, România literară, Discobolul, Abecedar, Viața literară, Gând românesc, Rampa.*

– *8 februarie*: programat să conferențieze la Fundația Universitară „Carol I" din Bucureşti despre *Nihilismul spiritual,* în cadrul ciclului „Tendințe" organizat de Asociația „Criterion" (simpozion interzis de autorități).

– Se integrează Grupării Intelectuale „Thesis" din Sibiu în cadrul căreia conferențiază despre *Antropologie filozofică* (martie), *Experiența eternității* (martie) şi *Entuziasmul ca formă a iubirii* (20 mai). Toamna – pleacă la Berlin cu o bursă Humboldt (până în 1935).

1934 – Începe să colaboreze la *Convorbiri literare*, *Viața ilustrată*, *Pagini literare*.

– *Pe culmile disperării,* lucrare premiată de Comitetul pentru premierea tinerilor scriitori needitați, apare la Fundația pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II". Au scris despre lucrarea de debut: Octavian Vuia, Septimiu Bucur, Pericle Martinescu, Şerban Cioculescu, Al. Dima, Traian Herseni, Constantin Noica, Nicolae Roşu ş. a.

1935 – Începe colaborarea la *Acțiunea*.

1936 – Începe colaborarea la *Da şi Nu*.

– *Mai*: apare *Cartea amăgirilor* (despre care vor scrie Liviu Nanu, Mihail Sebastian, Octavian Vuia – în 1939 – ş. a.).

– Este profesor de filozofie la Liceul „Andrei Şaguna" din 'Braşov (printre elevi: Ştefan Baciu).

1937 – *Ianuarie*: apare *Schimbarea la față a României* (altă ed., 1941; ed. definitivă, 1990; reeditată 1993). Numeroase cronici, semnate de: Arşavir Acterian, Miron Radu Pa-raschivescu, Mircea Streinul, Nichifor Crainic, Licu Pop, Dragoş Protopopescu, Dan Petraşincu, Bucur Țincu ş. a.

– *Iunie*: examen de capacitate.
– *Noiembrie*: apare *Lacrimi şi sfinţi* (Editura Autorului). Cronici de Arşavir Acterian, Mircea Streinul, Ionel Neamtzu, Mircea Eliade, Stelian Tecucianu ş. a. Pleacă la Paris pentru studii de doctorat.

1938 – Începe colaborarea la *Cuvântul*.

1940 – *Martie*: începe să scrie *Îndreptar pătimaş* (refăcut până în 1942; forma ultimă, în 1945; tipărit în 1991). Apare *Amurgul gândurilor* (despre care scriu Grigore Popa, O. Vuia ş. a.).
– *27 noiembrie*: conferenţiază la Radio Bucureşti despre *Profilul interior al Căpitanului* (publicat în *Glasul strămoşesc,* 25 decembrie 1940).

1941 – *Ianuarie*: Colaborează la *Înălţarea* (Sibiu), cu „Ardealul – Prusia României".
– *Februarie*: pleacă la Paris, de unde nu va mai reveni vreodată.
– *Schimbarea la faţă a României,* ed. a II-a (cronici de Octavian Vuia, Petru Manoliu ş. a.).

1943 – În *Seara* îi apar două texte.

1944 – Mircea Vulcănescu îi dedică *Dimensiunea românească a existenţei*; Cioran răspunde printr-o scrisoare.

1947 – Încearcă să traducă pe Mallarmé în limba română; renunţă curând.

1948 – Colaborează la cele două numere ale revistei *Luceafărul* (Paris, noiembrie 1948, mai 1949) cu „Fragmente" şi, respectiv, „Razne", scrise în limba română şi semnate: Z. P. (Vezi: *Razne,* 1995). Frecventează cenaclul „Korona", iniţiat de Mircea Eliade (şi în 1949).

1949 – *Précis de décomposition,* la Gallimard, cu semnătura: E. M. Cioran (tiraj: 2000 ex.). Nu i se acordă premiul scos la concurs. Cronici de: Maurice Nadeau (*Combat*), André Maurois (*Opera*), André Thérive (*Paroles Françaises*), Claude Mauriac (*La Table Ronde*), Anne Blanchard (*Cahiers du Sud*), radio ş. a. Trad. în germană (1957); spaniolă (1972); română (1992). Reed.: 1965, 1977.

1950 – *Iunie*: Premiul „Rivarol" pentru debut în Franţa; în comisie: André Gide, Jules Supervielle, Jean Paulhan, Jules Romains, André Maurois. I se acordă o bursă de 10.000 franci (1950-1951).

1951 – Începe să colaboreze la *La Table Ronde* (august), cu „Le croyant et l'homme du refus", şi la *Combat* (8 noiembrie) cu „L'Occident et le sens de la fatalité".

1952 – *Syllogismes de l'amertume,* la Gallimard (aproape toate cărţile originale vor apărea la prestigioasa editură pariziană); tiraj: 2 000 ex., din care se vând doar 500); trad.: în limba germană (1969, 1980), română: 1992. Reed.: 1976, 1988.
– Aprilie: începe colaborarea la *Preuves* („Comment on devient fataliste"). Colaborare la *Profiles*. Text în *La Table Ronde* (aprilie): „Avantages et inconvénients de l'exil".

I953 – Începe să colaboreze la: *La Revue de la Culture Européenne, Liberte de l'Esprit* (mai), *La Nouvelle Revue Française* („D'une certaine experience de la mort", iunie). *Lehre vom Zerfall Essays.* Trad. de Paul Celan (alte ed.: 1978, 1979).

1955 – Prefaţă şi note la Machiavelli, *Le prince.*

1956 – *La Tentation d'exister*. Ed. americană, 1968; trad. în spaniolă: 1973; limba română: 1992. Reed.: 1974. Cronici de Claude Mauriac ş. a. În România, atitudine hotărâtă împotriva cărţii (vezi: Valentin Lipatti, D. D. Roşca ş.a., în culegerea de faţă).

1957 – *Joseph de Maistre*. Introduction et choix de textes par E. M. Cioran.
– Refuză premiul „Sainte-Beuve".
– „Lettre à un ami lointain", în *La Nouvelle Revue Française* (august); scrisoare

către Constantin Noica. Inclusă în volumul *Histoire et Utopie* (1960; trad. românească, 1992). C. Noica îi răspunde la 22 noiembrie 1957 (ciorna tipărită în revista *22,* 8 martie 1991, şi forma trimisă, apărută în *Viaţa Românească,* septembrie-octombrie 1996).

1958 – În *La Nouvelle Revue Française* publică eseurile „Quelques imprécisions sur la Russie" (ianuarie) şi „Essais sur l'Utopie" (iulie).

1959 – La aceeaşi *La Nouvelle Revue Française* continuă colaborarea cu „Mes amis les tyrans" (ianuarie) şi „Odyssée de la rancune" (noiembrie).

1960 – *Histoire et utopie* (cronici de Henry Amer, George Uscătescu ş.a.). Trad.: germană (1965, 1979); spaniolă (Mexic, 1981); română (1992). Reed.: 1974, 1977, 1986. Începe să intre în istorii literare, dicţionare, enciclopedii. Gaëtan Picon, *Panorama de la nouvelle littérature française* (trad. în limba germană, 1963).

1961 – Colaborează la *Evergreen* (martie-aprilie), cu „Beyond the Novel". Herder, *Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert*, Bd. 2.

1962 – În *Merkur* publică „Wider die Zivilisation. Eine Schährede", iar în *The Hudson Review* (1962-1963) „A bouquet of heads".

1963 – Colaborează *Le Nouveau Commerce* („Définitions de la douleur"). Manuel D. Dieguez, „E. M. Cioran"; în: Pierre de Boisdeffre (ed.), *Dictionnaire de la littérature contemporaine*.

1964 – În *La Nouvelle Revue Française* apare „Les dangers de la sagesse", iar în *The Hudson Review*, „A portrait of a civilisation man".

– *La chute dans le temps*. Cronici semnate de: Constantin Amariu (*La Nation Roumaine*), Jean Duvignaud (*La Nouveau Revue Française*), *Vasile* Posteucă (*Cuvântul*), Monica Lovinescu (*Fiinţa Românească*) ş. a. Trad. în: germană (1972, 1980); spaniolă; română (1994). Reed.: 1981.

– Cu „Tolstoi et l'obsession de la mort" prefaţează: Leon Tolstoi, *La mort d'Ivan Ilitch. Maître et serviteur* (trad. de Bons de Schloezer). M. de Grève, „Cioran, Emile Michel"; în: J. Aerts ş. a. (ed.), *Moderne Encyclopedie der Weltliteratur*, II.

1965 – colaborează la *Mercure de France* (ianuarie) cu „Le mauvais démiurge" şi la *Tri Quarterly*. I se reţine pentru *Une anthologie vivante de la littérature d'aujourd'hui* (ed. Pierre de Boisdeffre) textul „La tentation d'exister". *Geschichte und Utopie* (altă ed.: 1979).

1966 – André Bourin, Jean Rousselot, *Dictionnaire de la littérature française* (Larousse).

1967 – Începe o corespondenţă cu George Bălan, care plănuieşte o carte despre filozof şi mai apoi şi o culegere cu eseuri cioraniene.

– A. E. Baconsky proiectează (pentru Editura pentru Literatură Universală) o culegere cu texte franţuzeşti ale lui Cioran. *The Temptation to exist*.

1968 – Philippe van Tieghem (ed.), *Dictionnaire des littératures,* I (P.U.F.). Se preconizează un număr special (nr. 4, aprilie) al revistei *Secolul 20* pentru Cioran.

1968-1969 – George Bălan scrie lucrarea *Sublim şi drama la Emil Cioran.* Va apărea în 1996 (în vol. *In dialog cu Emil Cioran*).

1969 – Colaborează la *Hermes* (cu „L'Indélivre") şi la *Marginales.* Colaborează la vol. omagial dedicat lui Mircea Eliade, *Myths and Symbols,* cu „Beginnings of a friend-ship".

— *28 iunie*: în *Le Monde* i se dedică două pagini, cu texte *Florilège* din scrieri şi cu articole semnate de: Gabriel Marcel, Alain Bosquet, Jeannine Worms.

Le Mauvais demiurge. Cronici de: Lucien Guissard (*La Croix*), Jacques Brosse (*Les Nouvelles Littéraires*), C. Amariu (*La Nation Roumaine*), Anne Fabre-Luce (*La Nouvelle Revue Française*), Jean Roudaut (*La Quinzaine Litteraire*), Fernando Savater (*Revista de Occidente*) ş. a. Trad. în italiană (1972); română (1995). Reed.:1982.

– *Syllogismen der Bitterkeit* (altă ed.: 1980).

1970 – În *Le Monde* (13 iunie) apare „L'Horreur d'être né".

– *Valéry face à ses idoles* (L'Herne). Cronici de: Maurice Chapelan (*Le Figaro Littéraire*), G. Laffly (*La Revue des Deux Mondes*), Mircea Popescu (*La Fiera Letteraria*, 1973; şi trad. unui fragment) ş.a. În *Die Zeit* (10 aprilie) se publică interviul acordat lui Francois Bondy (în vol.: 1972).

1971 – *La Nouvelle Revue Française* îşi deschide numărul din ianuarie cu „Hantisse de la naissance", iar pe cel din mai cu „Sur l'inutilité des révolutions".

– Horia Stamatu, „Cioran Emile"; în: Helmut Olles (ed.), *Rowohlt Literaturlexikon 20. Jahrhundert* (Hamburg).

1972 – *Lacrimi şi sfinţi* (Paris, Ed. Ion Cuşa, în limba română). Cronici de Şerban Cristovici (*Ethos*), Horia Stamatu (*Cuvântul Românesc*). Meyers, *Enzyclopädisches Lexikon.* Bd. 5 (Mannheim, Zürich).

1973 – Colaborare la *La Quinzaine Littéraire* (ianuarie), cu „La passion de l'exhaustif".

– În *Ethos* se tipăreşte „Lettre sur Mircea Vulcănescu". *De l'inconvénient d'être né*. Cronici de: Claude Mauriac (*Le Figaro*), Jose Maria Bermejo (*Estafeta Literaria*, Madrid), J. Mambrino (*Etudes*), André Marissel (*Esprit*), Jacques Folch (*Liberté*), Robert Poulet (*Rivarol*), Carlo Bronne (*Marginales*), Mircea Popescu (*Il Giornale d'Italie*; *Revista Scriitorilor Români*), Sanda Stolojan (*Limite*), Mihai Niculescu (*Ethos*), Jean Roudaut (*Les Cahiers du Chemin*) ş. a. Trad. în: spaniolă; română (1995).

1974 – Colaborează la *Antaeus.*

– Tipărirea trad. în spaniolă a lucrării *Le mauvais démiurge* este interzisă de cenzură. Traducătorul, Fernando Savater, publică *Ensayo sobre Cioran* (Ed. Taurus) (prezentată ca teză de doctorat şi respinsă în 1975) (trad. în limba germană, 1985).

1975 – În *Francia* (aprilie-iunie) publică „Portrait d'un philosophe: Gabriel Marcel", iar în *La Nouvelle Revue Française* „Après l'histoire".

1976 – Refuză un premiu literar american.

– Colaborare la *La Délirante* cu „La catastrophe nécessaire". *Contra la historia* (Barcelona).

1977 – Refuză premiul „Roger-Rimier" (vezi *Le Monde,* 11 iunie 1977).

– Convorbire cu Fernando Savater, în *El Pais* (23 octombrie).

– Claude Bonnefoy, Tony Cartano, Daniel Oster, *Dictionnaire de littérature française contemporaine*.

1978 – „Les débuts d'une amitié", în vol. *Mircea Eliade* (L'Herne).

– Prefaţă la Joseph de Maistre, *Essai sur la pensée réactionnaire* (şi separat: Ed. Fata Morgana; tiraj: 1 000 ex.).

– Interviu acordat pentru Helga Perz, în *SuddeutscheZeitung* (7-8 octombrie).

– Octavian Buhociu, „Cioran în România" (*Criticon,* ianuarie-februarie).

– Illyes Gyula, *Szetten es eroszak* (Budapesta, pp. 60-65).

1979 – Colaborare la *Akzente* (şi în anii următori).

– *Ecartelement*. Cronici de Jean Grosjean (*La NouvelleRevue Frangaise*) ş. a. Trad. în: spaniolă (1983); română (1995).

– André Brincourt, *Les écrivains du XX^e siècle. Un musée imaginaire de la littérature mondiale.*

1981 – În *La Nouvelle Revue Française* apare eseul „Aveux et anathèmes".
– Manuela Albu-Schreyer. *Emil Michel Cioran. Sein Jugendwerk in Rumdnien.* Magisterarbeit... (Heidelberg).
– Nicolae Tertulian publică în *Quinzaine litteraire* (1 iulie) articolul „La période roumaine d'E. M. Cioran".

1982 – Refuză o bursă pentru Berlin.

1983 – Încep să se publice traduceri de eseuri în multe publicaţii din România (îndeosebi din provincie), ca: *Viaţa Românească, Vatra, Almanahul literar, Almanahul Ramuri, Tribuna, Familia, Caiete critice, Ateneu, Echinox, Argeş, Steaua* ş. a. (până în 1989). Traducători: Ionel Brandabur, Marius Ghica, Radu Enescu, Dan Ciachir, Camil Mureşanu, Emanoil Marcu, Daniel Corbu, Virginia Lupaşc, Paul Miclău ş. a.
– *Dasein ah Verssuchung.*

1984 – *Ein Gesprdch* (Tübingen).
– M.-P. Schmitt, „Cioran"; în: Jean Pierre Beaumarchais ş. a. (ed.), *Dictionnaire des littératures de langue française.*

1986 – *Exercices d'admiration. Essais et portraits.* Mare succes de presă, editoriai şi de public cititor. Cronici de Michel Jarrety (*La Nouvelle Revue Française*), Ion Deaconescu (*Tribuna)* ş. a. Trad. în limba română: 1993. *Des larmes et des saintes* (L'Herne; ed. revăzută de autor; trad. Sanda Stolojan); şi în limba japoneză. Convorbire cu Fritz J. Raddatz, în *Die Zeit* (4 aprilie). George Bălan, „Sublim şi dramă la Emil Cioran. Emil Cioran şi românii, românii şi Emil Cioran", în *Săptămâna muncheneză.*
– Cicerone Poghirc conferenţiază, în aprilie, la Centre Roumaine de Recherches din Paris despre „Tacite et Cioran".

1987 – Colocviu „Cioran" la Universitatea din Bochum. Participă: Emil Cioran („Schimbarea limbii pentru un scriitor"), Sanda Stolojan („Observaţii pe marginea unei traduceri"), Cicerone Poghirc.
– *Aveux et anathemes* (tiraj: 30 000 ex.).

1988 – *Pe culmile disperării* (L'Herne; ed. fotocopiată). Mariana Şora, *Cioran. Jadis et naguère* şi: E. M. Cioran, *Entretien a Tübingen* (L'Herne).
– *Eseuri.* Trad. de Modest Morariu. Bucureşti, Cartea Românească; selecţie din *Précis de decomposition, La tentation d'exister, La chute dans le temps* ş. a.). Doris Heres, *Die Beziehungen der franzb'sischen Werke Emile Ciorans zu seinen ersten rumdniscben Schriften* (Bochum) (bibliografie, pp. 397-449 a).

1989 – *Octombrie*: acordă un interviu lui Benjamin Ivry; fragmentar a apărut în *Newsweek* (4 decembrie 1989) şi integral în vol. *Convorbiri cu Cioran* (Humanitas, 1993). *Pe culmile disperării* (trad. Leopold Ferdinand; Suhrkamp).
– *Elisabeta sau vulnerabilitatea*; convorbire cu Verena van der Heyden-Rynsch, realizată în ianuarie 1983; trad. românească a lui Thomas Kleininger a fost respinsă de cenzură la începutul lui 1989; va apărea în nr. 10-12 din 1989 (fără menţionarea lunilor, întrucât a fost tipărit în 1990).

1990 – În presa din România sunt reproduse, traduse sau date la iveală numeroase articole (edite sau inedite), în cele mai diverse publicaţii (cotidiene, săptămânale etc; literare, politice ş. a.): *Porto-Franco*, *Arca*, *Coresi*, *Memoria, Atlas*, *Manuscriptum* etc.
– *12 martie*: în *Jurnalul literar* se publică un interviu inedit (retipărit în 1995).
– *Iunie*: Gabriel Liiceanu şi Sorin Ilieşiu realizează filmul *Apocalipsa după Cioran.*
– În revista *Nu* (Cluj) se publică, fără acordul autorului, fragmente din

Schimbarea la față a României (ed. 1936). Ambasadorul Ungariei la Bucureşti protestează printr-o scrisoare trimisă filozofului.
– Ales membru de onoare al Uniunii Scriitorilor din România. *Adevărul literar şi artistic, Dilema, Literatorul, Tribuna*, *România literară* ş. a. dedică pagini filozofului.
– *23 iunie*: înhumarea la Cimitirul Montparnasse din Paris.
– *24 iunie*: interviu cu Heinz-Norbert Jocks, în *General-Anzeiger* (tradus în *Adevărul literar şi artistic, 2* iulie).
– *August-septembrie*: număr special al revistei *Jurnalul literar*. Se retipăresc *Razne* probabil ultimele texte publicate de Cioran în limba română (1948-1949) (vor apărea şi într-o broşură, îngrijită de Nicolae Florescu). La numărul special colaborează: Cicerone Poghirc, Mariana Sora, Nicolae Tatu, Cornelia Ştefănescu ş. a. La Humanitas se tipăresc: *Lacrimi şi sfinți, Sfârtecare, Demiurgul cel rău*, *Despre neajunsul de a te fi născut*, *Scrisori către cei de-acasă* şi Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran. Apocalipsa după Cioran.* La *Apostrof* apar *12 scrisori de pe Culmile disperării* (ed. Ion Vartic). Ionel Necula, *Cioran, scepticul mântuit* (Ed. Demiurg).

1996 – La Humanitas: *Mon Pays. Țara mea, Silogismele amărăciunii*.
— În *Viața Românească* (martie-aprilie) semnează articole Mihai Şora şi Cezar Baltag.
– George Bălan, *În dialog cu Emil Cioran* (Ed. Cartea Românească; corespondență 1967-1992 şi lucrarea *Sublim şi dramă la Emil Cioran*).
– Dan Olteanu, *Mistica metafizică la Cioran* (Ed. Helicon).

1997 – Ion Paler, *Introducere în opera lui Emil Cioran* (Ed. Paralela 45).

Marin Diaconu

Emil Cioran
Conştiinţa ca fatalitate

Motto la o autobiografie:
„*Sunt un Raskolnikov fără scuza crimei*”

Pentru mine, cel mai frumos titlu al unei cărţi este *Conştiinţa ca fatalitate.* Cartea este a unui neamţ şi nu este bună, dar titlul este rezumatul, este formula concentrată a vieţii mele. Cred că am fost o viaţă întreagă mai mult decât conştient, şi asta a fost tragedia vieţii mele.

Ştiţi ce mă interesează? Am citit nenumărate memorii. Mă interesează tot ce e descriere de viaţă, autobiografie şi îmi place când cineva îmi povesteşte viaţa lui, îmi spune lucruri despre care nu vorbeşte cu nimeni.

Nu vreau să-mi povestesc viaţa, nu merită s-o fac. Totuşi, de felul meu sunt foarte indiscret şi-mi place să povestesc anecdote despre mine. Iată de ce, îmbătrânind, încep să mă las în voia acestui joc.

În fond, toate cărţile mele sunt autobiografice, dar cu o autobiografie mascată. Sunt originar din România şi circumstanţa are însemnătate, când ne referim la înţelesul istoriei. Mă trag dintr-o ţară unde nu s-a făcut, ci doar s-a îndurat istorie, unde fiecare a fost obiect, şi nu subiect al istoriei.

Ei, Europa răsăriteană era pe atunci Imperiul austro-ungar. Sibiul era cuprins în Transilvania, aparţinea imperiului; capitala noastră visată era Viena. Totdeauna m-am simţit oarecum legat de Imperiul... în care totuşi noi, românii, eram robi! În timpul războiului din ‘914, părinţii mei au fost deportaţi de unguri... Mă simt foarte apropiat, psihologic vorbind, de maghiari, de gusturile şi obiceiurile lor. Muzica maghiară ţigănească mă emoţionează profund, foarte profund. Sunt o corcitură de maghiar şi român. E curios, poporul român e poporul cel mai *fatalist* din lume. Când eram tânăr, asta mă indigna, manipularea unor concepte metafizice dubioase – ca destin, fatalitate... – ca să explici lumea. Ei bine, cu cât înaintez mai mult în vârstă, mă simt tot mai aproape de originile mele. Acum ar trebui să mă simt european, occidental, dar nici gând să fie aşa. După o existenţă în care am cunoscut destule ţări şi am citit multe cărţi, am ajuns la concluzia că ţăranul român avea dreptate. Ţăranul acela care nu crede în nimic, care crede că omul e pierdut, că nu e nimic de făcut, care se simte strivit de istorie. Ideologia asta de victimă este şi concepţia mea actuală, filozofia mea despre istorie. Realmente, toată formaţia mea intelectuală nu mi-a servit la nimic.

Pentru mine România a fost paradisul pe pământ, un ideal universal, dar încercuit în acelaşi timp de slavi.

Tatăl meu era preot: pentru intelectualii români din Transilvania ungurească nu prea existau alte ocupaţii. Puteţi observa şi dumneavoastră, de altfel, câţi intelectuali de astăzi sunt fii de preoţi. Părinţii mei au frecventat un timp şcoala primară ungurească şi vorbeau uneori între ei ungureşte. În timpul războiului au fost trimişi amândoi – fiindcă erau români: tatăl meu la Şopron, mama la Cluj. Tatăl meu a fost mai întâi preot într-un sat din Carpaţi, apoi la Sibiu.

Ca să înţelegeţi, trebuie să vă vorbesc despre originea mea. Am mult din felul de a fi al unui ţăran; tatăl meu era preot ortodox de ţară şi eu m-am născut lângă munţi, în Carpaţi, într-un mediu foarte primitiv. Era un sat realmente barbar, unde ţăranii munceau teribil toată săptămână, ca să-şi cheltuiască agoniseala imediat într-o singură noapte, îmbătându-se criţă.

Maghiarii aveau un dinte împotriva intelectualităţii româneşti din Ardeal.

Pot să spun că tatăl meu nu era câtuşi de puţin antimaghiar. El trăia cu adevărat în civilizaţia maghiară. Românii nu erau umiliţi sub regimul maghiar, nu erau persecutaţi, dar erau totuşi trataţi şi priviţi de unguri ca o populaţie inferioară, un neam de ţărani.

Înainte de războiul din 1914, tatăl meu era de părere că o federaţie era necesară.

Mă întreţineam adeseori cu tatăl meu asupra acestor probleme; şi, în plus, în conjunctura respectivă, la români, ideea latinităţii a jucat un rol enorm. Românii din Transilvania acceptau hegemonia Vienei, dar nu pe cea a Budapestei.

Asta e foarte important: nu cunosc alt caz de copilărie atât de fericită ca a mea. Trăiam la poalele Carpaţilor, mă jucam liber la câmp şi la munte, fără obligaţii sau datorii. A fost o copilărie *nemaipomenit* de fericită; mai târziu, vorbind cu unii şi cu alţii, n-am mai întâlnit niciodată ceva asemănător. Nu voiam să plec niciodată din satul acela; n-am să uit nici când ziua în care părinţii mei m-au pus să mă urc într-o căruţă ca să mă ducă la liceul din oraş. A fost sfârşitul visului, prăbuşirea lumii mele.

Aveam cinci ani. Într-o seară, cu siguranţă de vară, tot ce mă-nconjura şi-a pierdut orice sens, s-a golit, s-a imobilizat: un fel de angoasă insuportabilă. Deşi pe atunci n-aş fi putut formula cele întâmplate, îmi dădeam seama de existenţa timpului. Nu am putut uita niciodată experienţa aceea. Vorbesc despre urâtul esenţial, care e conştientizarea extraordinară a singurătăţii individului. Am rămas cu un simţământ atât de legat de viaţa mea, încât sunt sigur că l-aş putea simţi chiar şi în paradis.

Eram un copil destul de robust: pe cât sunt acuma de bolnăvicios, pe-atâta eram atunci de rezistent! Poate v-ar interesa să ştiţi că pe-atunci cea mai mare ambiţie a mea era să fiu primul la jocul de bile; la doisprezece-treisprezece ani jucam cu ţăranii, pe bani sau pe bere. Îmi petreceam duminica jucând cu ei şi adesea reuşeam să-i bat, deşi ei erau mai puternici decât mine, pentru că eu, neavând altceva de făcut, mă antrenam toată săptămâna...

Mă duceam în casă doar să mănânc, în rest îmi petreceam timpul afară, la aer. Satul era înfundat pe jumătate în munţi, în Carpaţi. Eram prieten cu ciobanii, a căror viaţă îmi plăcea mult. Ei reprezentau o altă lume, de dincolo de civilizaţie. Trăiau într-un fel de Ţară a Nimănui, veseli, ca şi cum fiecare zi ar fi fost o sărbătoare. Începuturile omenirii trebuie să fi fost un lucru nu chiar atât de rău.

În copilărie eram un ateist vehement, şi asta e încă puţin spus. Când, la masă, se spunea vreo rugăciune, mă ridicam şi ieşeam imediat. Dar recunosc: mă simt aproape de credinţa înrădăcinată în poporul român după care creaţia şi păcatul sunt unul şi acelaşi lucru. Există un vast câmp cultural balcanic în care se boceşte continuu în legătură cu creaţia. Ce e oare tragedia greacă dacă nu un continuu bocet al corului, deci al poporului, în faţa sorţii? Dionysos se trăgea de altfel din Tracia.

Ştiţi, în satul acela românesc unde trăiam aveam o grădină care se afla lângă cimitir şi aşa s-a întâmplat să mă împrietenesc cu un gropar de 50 de ani. Era un tip vesel, se bucura când deshuma morţii şi juca fotbal cu craniile. Mă întrebam mereu cum de poate fi atât de mulţumit de sine în fiecare zi. Nu aveam caracterul lui Hamlet, nu eram suficient de tragic. Mai târziu, prietenia noastră a suferit o transformare, devenind o problemă: mă întrebam pentru ce trebuie sa afli toate acestea încă în timpul vieţii. Doar pentru a sfârşi prin a deveni cadavru ? Aceste impresii mă marcaseră foarte puternic.

Cultura, civilizaţia nu sunt necesare pentru ceea ce *este* esenţial. Ca să înţelegi natura şi viaţa nu trebuie să fii cult. Permiteţi-mi să vă mai spun un fel de poveste: am avut, în copilărie, o grădină lângă cimitir şi groparul mi-era prieten; eram puşti, iar el avea cam cincizeci de am. Sunt sigur că primii mei ani lângă cimitir au avut un efect în subconştientul meu. Această relaţie directă cu moartea m-a influenţat fără îndoială în subconştient.

Copil fiind, îmi petreceam tot timpul afară, în munţi, de dimineaţă până seara, ca un animal sălbatic. La zece ani, părinţii mei m-au strămutat la oraş. Îmi aduc şi astăzi aminte de călătoria pe care am făcut-o într-o căruţă cu cai; eram absolut disperat. Mă smulseseră cu forţa şi, tot drumul acela, care a durat un ceas şi jumătate, presimţeam o pierdere ireparabilă.

Am avut sentimentul unei mari prăbuşiri.

Copilăria mea a fost raiul pe pământ.

[...] Îmi amintesc de ea ca de ceva definitiv pierdut, ca de un eveniment antediluvian. Mi se pare că este foarte departe în trecut şi totuşi foarte contemporană. Îmi amintesc – cum se întâmplă la oamenii bătrâni: foarte exact – de copilăria mea ca de ceva absolut inaccesibil. Ceva care nici măcar nu este viaţa mea, ci altă viaţă, o preexistentă. Daca aş fi avut o copilărie tristă, aş fi fost mult mai optimist în gândurile mele. Dar am simţit mereu şi inconştient acest contrast, contradicţia dintre copilăria mea şi tot ce s-a petrecut după aceea. Acest lucru, într-un fel, m-a distrus interior.

Aş da toate peisajele lumii pentru cel al copilăriei mele. Mi-am iubit mult satul. Când tata m-a trimis la liceul din Sibiu am fost foarte nefericit că a trebuit să-l părăsesc. O parte a satului se află la poalele Carpaţilor, un peisaj sălbatic, încântător. După trei-patru ani m-am îndrăgostit şi de oraş, de Sibiu, cu amestecătura lui de naţii şi limbi. Oraşul în sine era foarte plăcut. Dar aveam un singur gând: să părăsesc România.

Tata e cel care mi-a spus într-o bună zi: trebuie să te duci la oraş, sa stai un timp în pensiune la o familie nemţească şi să înveţi acolo limba germană.

Am fost dus într-o casă ţinută de două domnişoare bătrâne, două nemţoaice din Austria, care aveau la Sibiu un fel de pensiune de familie; din nefericire, noi, elevii, eram cu toţii români, aşa încât o dădeam mai mult pe româneşte şi prea puţin pe nemţeşte. Eram prima generaţie de copii veniţi de la ţară să urmăm şcoala la oraş. În ochii celor două domnişoare bătrâne facem figură de micuţi barbari. Domnişoarele de la pension ne-au spus că mai bine rămâneam în creierul munţilor, că nu suntem civilizaţi şi nu cunoşteam bunele purtări. Şi, într-adevăr, eram nişte mici necioplţi.

De la zece la paisprezece ani am stat în gazdă la o familie. În fiecare dimineaţă, mergând la liceu, treceam prin faţa unei librării şi nu uitam să arunc o privire rapidă la cărţile ce se schimbau destul de des chiar şi în acel oraş românesc de provincie. Una singură, într-un colţ al vitrinei, părea uitată acolo de luni de zile: *Bestia umană* (*La Bête humaine*) de Zola. Din cei patru ani, singura amintire care mă obsedează e titlul acesta.

Am fost întotdeauna tentat de religie, dar, pe la 15-16 ani, încercam, alături de tatăl meu, un sentiment de ruşine când, înainte de masă, rostea o mică rugăciune. O ştergeam. Era o reacţie juvenilă. Deşi sunt sensibil la problemele pe care religia le pune, sunt incapabil de a fi credincios. Ar fi chiar mai multe de spus în această privinţă. Personal cred că religia merge mult mai în adâncime decât orice alta reflecţie a spiritului uman şi ca adevărata viziune a vieţii este religioasă. Omul care n-a trecut prin religie şi care nu a cunoscut tentaţia religioasă este un om vid.

Ceea ce am iubit cu deosebire din România a fost faţeta ei extrem de primitivă. Erau, desigur, şi oameni civilizaţi, dar cei pe care-i preferam erau inculţii, analfabeţii... Până la douăzeci de ani nimica nu-mi plăcea mai mult decât să mă duc de la Sibiu la munte şi să vorbesc cu ciobanii, cu ţăranii absolut neştiutori de carte. Îmi petreceam timpul sporovăind şi bând cu ei.

Răul s-a petrecut pe la 16-17 ani: Tinereţea mea a fost o adevărată catastrofă. Am început să sufăr de insomnie; eram incapabil să fac ceva. În timpul zilei, trebuia să mă culc. Contrastul cu copilăria a fost pentru mine o mare experienţă. Dar acum – să spunem, după cincizeci de ani – mă simt mai fericit, căci nu mai trăiesc în aceeaşi tensiune. Consider asta ca pe o înfrângere. Atunci eram ca un demon, puteam să mă prăbuşesc în orice clipă, dar trăiam cu adevărat intens. Deci, în comparaţie cu ceea ce am fost ca tânăr, sunt acum, cum spune

francezul, un nerealizat, cu viaţa ratată, un om slab. Asta pentru că am o părere grozavă despre tinereţea mea.

Era între 1920 şi 1927, epocă de nelinişte permanentă. Rătăceam noaptea pe străzi, pradă unor obsesii funebre. În toată această perioadă de tensiune interioară am făcut de câteva ori experienţa extazului. În orice caz, am trăit clipe când te afli dincolo de aparenţe. O înfiorare năvalnică te cuprinde pe neaşteptate. Fiinţa se simte cuprinsă de o plenitudine extraordinară sau, mai curând, de un vid triumfal. A fost o experienţă capitală revelaţia directă a zădărniciei a tot ce există. Aceste câteva momente de iluminare m-au condus la cunoaşterea fericirii supreme de care vorbesc misticii. În afara acestei fericiri, la care nu suntem chemaţi decât în mod excepţional şi numai pentru scurt timp, nimic nu posedă o adevărată existenţă, trăim în regatul umbrelor. Oricum ar fi, nu te întorci niciodată acelaşi din paradis sau din infern.

Mă situez de partea vieţii. O poziţie care implică o altă intensitate. Am conviețuit, deşi foarte tânăr, cu moartea. Deşi aş avea acum mult mai multe motive să mă gândesc la ea, nu o mai asociez cu viziuni sumbre. În tinereţe, ideea morţii era pentru mine o obsesie care mă domina în permanenţă. Fiind nucleul realităţii, ea însemna o prezenţă uriaşă, detaşată de influenţe literare. Totul se învârtea în jurul ei, dincolo de scârbă şi teamă, chiar dacă în sens patologic. Peste 7 ani ai tinereţii mele nu i-am dormit: eram istovit. În acea perioadă am scris *Pe culmile disperării.* Insomnia mi-a modificat perspectiva, atitudinea mea faţă de lume. La Sibiu, unde trăiam cu părinţii, era cumplit. Noaptea cutreieram prin tot oraşul. Mama plângea de disperare şi mă aflam, ajuns în pragul a 21 de ani, pe punctul de a mă sinucide. De ce nu am făcut-o, nu am înţeles nici până azi.

În 1929 am mers la Bucureşti pentru oarece studii...

Aveam un profesor de filozofie, demn de toată cinstea, Tudor Vianu [...], care ţinea cursuri mai ales despre filozofi şi esteticieni germani: Georg Simmel, Wolfflin, Worringer. Georg Simmel rămâne pentru mine unul dintre cei mai mari.

Ei bine, în tinereţe l-am citit mult pe Lev Şestov, care era foarte cunoscut atunci în România. Dar cel care m-a interesat cu precădere, cel pe care l-am *iubit* cel mai mult, ăsta e cuvântul, a fost Georg Simmel. [...] De asemenea, o mare influenţă asupra mea au exercitat-o gânditorii germani ai aşa-numitei „filozofii a vieţii", precum Qilthey etc. Fără discuţie, l-am citit mult atunci şi pe Kierkegaard, pe când încă nu era la modă. În general, ceea ce m-a interesat cu deosebire întotdeauna este filozofia-confesiune. Atât în filozofie cât şi în literatură mă interesează *cazurile,* autorii despre care se poate spune că sunt „cazuri" în sensul aproape clinic al expresiei. Mă interesează toţi cei care merg spre catastrofă, ca şi aceia care au reuşit să se situeze dincolo de catastrofă. Nu pot admira pe nimeni mai mult decât pe cineva care a fost pe punctul de a se prăbuşi. De aceea l-am iubit pe Nietzsche sau pe Otto Weininger. Sau şi autori ruşi ca Rozanov, scriitori religioşi care sunt constant la un pas de erezie, gen Dostoievski. Nu m-au marcat autorii care nu prezintă decât o experienţă intelectuală, ca Husserl. Din Heidegger m-a interesat latura lui kierkegaardiană, nu latura lui husserliană. Înainte de toate caut însă *cazul*; în gândire sau în literatură manifest interes înainte de toate pentru fragil, precar, pentru ceea ce se prăbuşeşte, ca şi pentru ceea ce rezistă la ispita prăbuşirii, atestând însă ameninţarea...

[Această perioadă] a fost momentul unei violente respingeri. Eram pasionat de studiile pe care le făceam, mărturisesc ca eram chiar intoxicat de limbajul filozofic pe care acum îl consider un adevărat drog. Cum să nu te laşi îmbătat şi însetat de iluzia profunzimii pe care o creează? Tradus în limbaj obişnuit, un text filozofic se goleşte în mod straniu. E o încercare la care ar trebui supuse toate. Fascinaţia pe care o exercita limbajul explică, după opinia mea, succesul lui Heidegger. Manipulator fără pereche, el posedă un adevărat geniu verbal, pe care-l împinge totuşi prea departe, acordând limbajului o importanţă ameţitoare. Tocmai acest

exces a trezit în mine îndoieli, când, în 1932, am citit *Sein und Zeit.* Deşertăciunea unui asemenea exerciţiu mi-a sărit în ochi. Mi s-a părut că se încearcă să fiu înşelat cu vorba. Trebuie să-i mulţumesc lui Heidegger că a izbutit, prin prodigioasa lui inventivitate verbală, să-mi deschidă ochii. Am văzut ce trebuie cu orice preţ evitat.

Am admirat personalitatea lui Berdiaev, dar i-am citit mult mai puţin opera decât pe cea a unui alt filozof rus, cu care adesea este asociat, pe nedrept mi se pare, Şestov. Şestov era foarte cunoscut în România. A făcut chiar şcoală acolo. Era filozoful generaţiei căreia-i aparţineam, generaţie care nu izbutea să se realizeze spiritual, dar păstra nostalgia unei atari realizări. Şestov, ale cărui *Revelaţii ale morţii* le-am publicat când am fost numit pentru câteva luni îngrijitor de colecţie la Plon, a jucat un rol important în viaţa mea. Îi rămân foarte credincios, fără să fi avut fericirea să-l cunosc personal. Credea, pe bună dreptate, că adevăratele probleme scapă filozofilor. Ce fac ei, de altfel, altceva decât să escamoteze adevăratele nelinişti ?

Cel ce mă interesa era, de fapt, Simmel, în primul rând, pentru că scria într-un mod remarcabil – Bergson avea în comun cu el această calitate – şi se ştie că un asemenea talent e rar la un filozof! Simmel folosea o limbă de o mare claritate, rară la germani. Era un adevărat scriitor. Îi admiram mai ales textele despre artă, în care demonstra o uimitoare sensibilitate.

Filozofia este o disciplină periculoasă, pentru că naşte în tine un dispreţ suveran faţă de cei care sunt în afara ei. Îţi insuflă aroganţă şi-ţi dă o reprezentare greşită şi despre tine, şi despre lume. Trebuie să cunoşti filozofie, dar numai ca s-o poţi depăşi. Când i-am citit pe Kierkegaard şi pe Schopenhauer am avut senzaţia că sunt Dumnezeu. Aveam ceva de monstru în mine. De fapt, precumpănitor este contactul direct cu viaţa, cu încercările ei (în filozofie, durerea nu este acceptată). Îmi place să repet că am învăţat mai mult de la oamenii rataţi decât din cărţile de filozofie şi morală. Deci la început filozofia m-a atras, ca apoi să mă decepţioneze.

Cele două tipuri de filozofi: cei ce gândesc asupra ideilor şi cei ce gândesc asupra lor înşişi. Deosebirea dintre silogism şi nefericire...

Pentru un filozof obiectiv, numai ideile au biografie; pentru unul subiectiv, numai autobiografia are idei. Eşti predestinat să trăieşti în preajma categoriilor sau în preajma ta. In felul ultim, filozofia este meditaţia poetică a nefericirii.

L-am întâlnit pe Eliade prima oară prin 1932, la Bucureşti, unde tocmai terminasem vagi studii de filozofie. Era pe atunci idolul „noii generaţii" – formulă magică, pe care noi o invocam cu mândrie. Îi disprețuiam pe „bătrâni", pe „ramoliţi", cu alte cuvinte, pe toţi cei trecuţi de 30 de ani. Mentorul nostru spiritual ducea împotriva lor o adevărată campanie, îi dărâma unul câte unul şi aproape totdeauna lovea fără greş; spun „aproape", căci uneori se mai înşela, cum i s-a întâmplat atunci când 1-a atacat pe Arghezi, mare poet, a cărui singură vină era aceea de a fi fost recunoscut, consacrat. Lupta dintre generaţii ni se părea a fi cheia tuturor conflictelor şi principiul explicativ al tuturor evenimentelor. A fi tânăr însemna, pentru noi, a fi în mod automat şi genial. Această infatuare, vor spune unii, există de când lumea. Fără îndoială, dar nu cred s-o fi împins cineva atât de departe ca noi. În ea se exprima, se exacerba voinţa de a forţa Istoria, pofta de a ne implica în Istorie, de a stârni ceva nou cu orice preţ. Frenezia era la ordinea zilei.

Am studiat filozofia şi am făcut-o cu toată seriozitatea. Filozofia este extrem de primejdioasă pentru tineri; devii îngâmfat, te crezi important, ajungi teribil de fascinat de tine însuţi. Studenţii de la filozofie sunt de fapt insuportabili, aroganţi, de o înfumurare provocatoare...

Atunci ceva s-a petrecut în viaţa mea: o prăbuşire. Mi-am pierdut somnul. Toate nopţile mele au devenit nopţile unui om care nu mai putea să doarmă, eram treaz zi şi noapte,

fără întrerupere. Locuiam într-un oraş foarte frumos, aproape tot atât de frumos ca Tubingenul: Sibiu, în Ardeal. Mă plimbam noaptea, eram ca o stafie, şi oamenii din acest orăşel credeau că am mintea zdruncinată.

Şi atunci mi-am spus: trebuie să scrii o carte! Aşa s-a născut prima mea carte.

Titlul ei este pompos şi, deopotrivă, banal: *Pe culmile disperării.* Pe vremea aceea, asta era o expresie care apărea in mod curent în ziare la rubrica „Diverse". Dacă cineva se sinucidea, atunci se chema că el o făcuse „pe culmile disperării". Aveam mai multe titluri în cap, însă nu mă puteam hotărî la care să mă opresc. Am procedat atunci aşa: mă duceam la cafenea şi întrebam un chelner: pe care din aceste trei sau patru titluri l-aţi alege ? Aşa am făcut şi la prima carte, şi la următoarea.

După ce am scris această primă, această extremă carte, am fost absolut convins fie că mă voi sinucide, fie că urma să se întâmple ceva ieşit din comun. Când cartea a apărut, lumea s-a îngrozit, mai cu seamă părinţii mei.

Pentru a mă face înţeles, aş dori să fac o comparaţie absolut nelalocul ei. Îmi cunosc limitele şi nu sufăr de grandomanie, însă imaginaţi-vă un Nietzsche a cărui primă carte ar fi fost *Ecce bomo,* un Nietzsche deci care ar fi început cu criza finală si care abia apoi ar fi scris *Naşterea tragediei* şi celelalte lucrări.

Am început aşadar cu o carte absolut trăznită şi apoi am devenit din ce în ce mai normal. Acum sunt normal, chiar prea normal.

[Pe culmile disperării] am scris-o la 22 de ani, după ce mi-am terminat studiile de filozofie. Această carte explozivă şi barocă e greu de tradus în franţuzeşte. In schimb, o traducere foarte reuşită a apărut în germană, pentru că această limbă se pretează mai bine decât franceza la impreciziile sugestive ale limbii române. Lucrarea e un fel de adio, plin de furie şi amărăciune, spus filozofiei, e constatarea eşecului unei forme de gândire care s-a dovedit un divertisment leneş, incapabil să înfrunte un haos esenţial. Pradă insomniilor care îmi devastau sănătatea, am scris un rechizitoriu la adresa unei filozofii lipsite de orice eficacitate în momentele grave, adresându-i un ultimatum plin de ură. *Tratatul* – nu va fi decât continuarea lui, într-un alt stil.

Cei doi studenţi m-au întrebat de asemeni de ce n-am încetat să mai scriu, să mai public. Nu toată lumea are şansa sa moară de tânăr, a fost răspunsul meu. Prima mea carte, cu titlu sforăitor – *Pe culmile disperării* –, am scris-o în româneşte la vârsta de 21 de ani, făgăduindu-mi totodată să fie şi ultima. Pe urmă am comis altă carte, însoţind-o cu aceeaşi promisiune. Comedia s-a repetat vreme de peste patruzeci de ani. De ce ? Pentru că a scrie, oricât de puţin, m-a ajutat să trec de la un an la altul, obsesiile *exprimate* fiind atenuate şi, pe jumătate, depăşite. A produce înseamnă o extraordinară uşurare. Iar a publica, nu mai puţin. Cu fiecare carte ce apare viaţa ta sau măcar o parte din ea îţi devine exterioară, nu-ţi mai aparţine, încetează să te mai chinuie. Exprimarea te diminuează, te sărăceşte, te uşurează de greutatea propriului eu exprimarea este pierdere de substanţă şi eliberare. Te goleşte deci te salvează, te scapă de un prea-prin împovărător.

În tinereţe mă gândeam în fiecare clipă la moarte. Era o oboseală – chiar atunci când mâncam. Întreaga mea viaţă a stat sub semnul morţii. Şi nu am scăpat niciodată de acest gând, cu toate că s-a diminuat cu timpul.

Orice ateism proclamat cu violenţă ascunde o nelinişte. Tinereţea mea a fost marcată de o reacţie împotriva bisericii, dar şi împotriva lui Dumnezeu însuşi. Îmi lipsea credinţa, dar furia nu-mi lipsea deloc. Am reuşit chiar, prin discursuri violente pe care i le ţineam, să-l abat pe fratele meu de la gândul de a se călugări.

[Am început] cu o carte la Bucureşti, în 1933, intitulată *Pe culmile disperării, în* care am anticipat tot ce am scris mai târziu. E cea mai filozofică dintre cărţile mele în ceea ce scriu eu nu există creştere. Prima mea carte conţine deja virtual tot ce am spus după aceea. Numai stilul diferă.

Garda de Fier, căreia, de altfel, nu i-am aparţinut, a fost un fenomen foarte curios. [...] Garda de Fier era un complex de mişcări; mai mult decât atât, o sectă smintită şi un partid. Se vorbea acolo mai puţin de o redeşteptare naţională şi mai mult de măreţia morţii. [...] Garda de Fier era considerată un fel de remediu al tuturor relelor şi al plictisului [...]. Am aflat atunci pe propria-mi piele ce înseamnă să fii dus de val fără nici cea mai mică urmă de convingere. O stare de spirit pe care de atunci am observat-o deseori, şi nu numai la cei de 20 de ani, câţi aveam eu atunci, ci, din păcate, şi la oameni de 60 de ani. La acest lucru sunt acum imun.

Am scris aceste divagaţii *[Schimbarea la faţă a României]* în 1935-1936, la 24 de ani, cu pasiune şi orgoliu. Din tot ce-am publicat în româneşte şi franţuzeşte, acest text este poate cel mai pasionat şi în acelaşi timp îmi este cel mai străin. Şi nu mă regăsesc în el, deşi îmi pare evidentă prezenţa isteriei mele de atunci.

M-am considerat întotdeauna un epileptic ratat. Dar la şaptesprezece ani am trăit ca şi cum aş fi putut avea o criză de epilepsie, ceea ce eu numeam criza mea zilnică de epilepsie.

Am fost profesor un an; elevii îmi ziceau „Nebunul”...

Eram îngrozitor de nefericit. Ca profesor, ce n-am făcut ca profesor! Mă duceam la ore, nu rămâneam decât o jumătate de oră, spuneam lucruri provocante, elevii mei erau complet năuciţi. De exemplu, îl întrebam pe câte unul: „De ce nu se poate spune « fenomene psihologice », şi trebuie să spunem « fenomene psihice »?” Elevul răspundea: „Un fenomen psihic este instinctual, normal.” Iar eu: „Nu-i adevărat, tot ce e psihic este anormal; nu numai ceea ce este psihic, dar şi ceea ce e logic”; ba chiar adăugam: „însuşi principiul de identitate este bolnav”. Stupoarea în clasă era generală.

Eram la Braşov, un oraş de provincie în România, şi citeam Shakespeare; decisesem să nu mai vorbesc decât cu Shakespeare; mă ducem în fiecare zi la cafenea, să citesc. O dată, profesorul de gimnastică s-a aşezat la masa mea. L-am întrebat: „Cine sunteţi?” Iar el: „Nu mă cunoaşteţi? Sunt profesorul de gimnastică!” „Cum, nu sunteţi Shakespeare? Plecaţi, atunci!” A plecat şi a spus tuturor că Cioran a refuzat să vorbească cu el pentru că nu era Shakespeare!

Eram într-adevăr cam nebun. Eram înclinat spre exces, aş fi aderat la orice, cu condiţia să fie excesiv, chiar şi la o sectă religioasă morbidă.

Nu sunt un om credincios.

Nu cred nici în Dumnezeu, nici în altceva. Dar am avut o criză religioasă; de exemplu, pe la douăzeci şi şase de ani, un an întreg n-am făcut altceva decât să citesc mistici şi vieţi de sfinţi. La sfârşit am înţeles că nu eram făcut pentru credinţă, mi-am dat seama de acest lucru datorită unei mari crize de disperare. Nu-l citeam decât pe Shakespeare (locuiam într-un oraş de provincie din România) şi texte religioase. Am scris o carte de adnotări pe marginea acestor texte, adnotări care erau în acelaşi timp pentru şi împotriva religiei.

Sufăr de o îndoială incurabilă.

Adesea în viaţă am cunoscut porniri religioase, mă cufundam în lectura misticilor, mi se părea chiar că-i înţelegeam; dar, când să fac saltul, ceva se împotrivea în mine: „Nu, n-ai să mergi prea departe.” Când am scris *Lacrimi şi sfinţi,* trăiam o adevărată luptă între ispită şi refuz, dar niciodată n-am putut să depăşesc îndoiala. Fascinaţia negativului îmi este atât de naturală că îi simt prezenţa în orice clipă.

Când am trimis manuscrisul editorului meu român, peste o lună m-a chemat Ia el să-mi spună că nu îl poate tipări. De fapt, el nu o citise, dar o parcursese zețarul – care a spus că îşi datorează averea lui Dumnezeu şi de aceea nimic în lume nu l-ar putea determina să publice o asemenea carte.

Mă aflam tocmai în perioada pregătirilor de plecare la Paris şi mă întrebam disperat ce aş putea face. Am întâlnit pe cineva, un român care participase la revoluția din Rusia şi îl cunoscuse pe Lenin. M-a întrebat ce mi s-a întâmplat. I-am povestit întâmplarea şi am aflat că omul avea o tipografie. Şi astfel cartea a apărut fără editură, la puțin timp după instalarea mea la Paris.

Mama mea era în consiliul bisericii ortodoxe din Sibiu, iar tatăl meu, un preot foarte bun, fiind în acelaşi timp un om sincer, dar nicidecum foarte religios, vroia de fapt să se facă avocat. El a fost foarte dezamăgit când a citit *Lacrimi şi sfinți.* [...] La câteva luni am primit o scrisoare de la mama, care îmi scria cât de tare a supărat-o cartea mea. Mama, care nu era de fapt religioasă dar se afla sub influența contextului, m-a rugat să-mi retrag cartea. I-am răspuns că ea reprezintă singurul lucru religios conceput în Balcani, deoarece înfățişează o controversă de tip balcanic cu Dumnezeu.

Aproape toți prietenii mei s-au înfuriat când au primit-o. Mi-au spus: „Nu se poate să vorbeşti aşa despre Dumnezeu şi despre sfințenie!" Aproape toți m-au atacat.

E cea mai bună carte pe care am scris-o în româneşte; nu are legătură cu ceea ce se întâmpla, nu avea nici un fel de afinitate cu problemele pe care le punea istoria la vremea aceea.

Am venit la Paris în 1937. Dacă tot e să-ți ratezi viața, e mai bine să ți-o ratezi la Paris decât în altă parte. Trebuie să-ți alegi locul unde vrei să-ți ratezi viața.

Acum 40 de ani, când mai eram înscris la Sorbona, mâncam la cantine studențeşti, şi am sperat să fac asta până la sfârşitul zilelor mele.

Apoi a venit o lege care interzicea înscrierea la facultate după vârsta de 27 de ani şi am fost izgonit din acest paradis.

Când am sosit la Paris, mă angajasem față de Institutul Francez să scriu o disertație – anunțasem chiar şi tema, ceva despre etica lui Nietzsche, dar nici nu mă gândeam s-o scriu. În loc de asta, am cutreierat cu bicicleta întreaga Franță. Mi s-a lăsat totuşi bursa, considerându-se că a străbate Franța în lung şi-n lat cu bicicleta este totuşi demn de toată lauda.

Îndată după sosirea mea în Franța, în 1937, tentația misticii se îndepărtează de mine, mă simt năpădit de conştiința eşecului şi înțeleg că nu aparțin rasei celor care găsesc, ci că destinul meu este să mă chinuiesc şi să lâncezesc. *Tratatul...* e rezultatul acestei perioade.

Acest regret se manifestă încă din prima mea carte, *Pe culmile disperării.* E scrisă de un evadat din umanitate. Nu sunt nihilist, deşi negația m-a ispitit întotdeauna. Eram foarte tânăr, aproape un copil când am încercat pentru prima dată sentimentul nimicului, în urma unei iluminări pe care nu izbutesc s-o definesc.

Când am sosit la Paris cu o bursă franceză, am decis că trebuia cu orice preț să trăiesc acolo. Am scris un articol, ultimul in limba română, despre Cartierul Latin; era de o tristețe nemaipomenită şi era cât pe-aci să-mi pierd bursa de studiu, începea cu un citat din Rilke: „Se vine aici pentru a trăi, sau mai curând pentru a muri." Articolul a avut un mare răsunet în România, deoarece pentru români, Parisul era paradisul terestru. Visul lor era să risipească o

avere la Paris, şi apoi să se sinucidă. Am scris: „Este unul din oraşele cele mai triste, cele mai melancolice din lume."

Aş dori acum să explic mai îndeaproape cum am ajuns să renunţ la limba maternă. În 1937, am sosit la Paris, ca bursier al Institutului Francez din Bucureşti. Promisesem sa scriu o lucrare de doctorat, dar asta era o minciuna. Nu am făcut nici cea mai mică încercare în acest sens, deşi nu încetam să afirm că lucrez la teza de doctorat. De fapt, nici măcar nu mă gândisem vreodată la o temă. După un an, trebuia să trimit la Bucureşti doua scrisori din partea a doi profesori francezi. Nu cunoşteam însă nici un profesor, căci nu fusesem niciodată la vreun curs. Voiam însă neapărat să rămân în continuare la Paris. Ce puteam face? Am dat telefon unui prieten: Cunoşti cumva un profesor? N-ai vrea să mă prezinţi, ca să-l rog să-mi dea o scrisoare de recomandare ? – Imposibil, de vreme ce nu te cunoaşte! – Putem totuşi încerca. – Exista un profesor de filozofie; se numea Lavelle... [...] Ne-am dus la el, era ora 11 şi jumătate, voiam să fac o impresie bună şi am început să vorbesc despre filozofii germani, mai cu seamă despre Simmel, despre tot felul de cărţi şi pomeneam mereu nume germane despre care el nu prea auzise. După o jumătate de oră, am auzit cum, alături, soţia lui punea masa de prânz. A spus: – De fapt, ce doriţi ? – Aş dori o scrisoare de recomandare. – Dar nu vă cunosc! – Am vorbit o jumătate de oră cu dumneavoastră şi puteţi constata că am unele cunoştinţe. – S-a ridicat ca un automat: Cum vă numiţi? Şi apoi a compus scrisoarea cu expresia evidentă a unui complice nefericit, convins doar pe jumătate. [...]

Conducătorul Institutului Francez din Bucureşti, care mă trimisese la Paris, era un om luminat. A spus despre mine: M-a minţit, nu a scris nici o lucrare de doctorat, în schimb este singurul bursier care cunoaşte Franţa temeinic, deoarece a umblat peste tot şi, până la urmă, asta e mai mult decât o teză de doctorat. Lucrurile aşa şi stăteau. Luni întregi am cutreierat întreaga Franţă pe bicicletă şi am dormit în cămine ale tineretului, fie comuniste, sau catolice.

Am rămas zece ani în Paris, fără să fac ceva precis. În 1947, vara, într-un sat nu departe de Dieppe, am încercat, ca simplu exerciţiu, să traduc Mallarmé în româneşte. Şi, deodată, am avut aproape o revelaţie: Trebuie să te desprinzi de limba ta şi să începi să scrii numai în franceză. În ziua următoare m-am întors la Paris şi am început de îndată să scriu în limba adoptivă pe care o alesesem de la o clipă la alta. Foarte curând, a luat naştere prima variantă a lui *Précis de décomposition,* pe care i-am arătat-o unui prieten francez. Verdictul său a fost necruţător: Nu e bine. Asta nu e o franceză corectă, e limba unui venetic. Trebuie să rescrii totul. – Am fost dezamăgit şi furios, însă am terminat prin a-mi spune că avea dreptate. M-am apucat şi am scris o nouă variantă, însă abia după ce meditasem o bună bucată de vreme asupra limbii franceze.

În ultimul an al războiului, în 1944, mă duceam în fiecare dimineaţă la ora opt la Saint-Germain-des-Près, ca un funcţionar, la cafeneaua „Flore". De la opt la douăsprezece şi de la două la opt şi de la nouă la unsprezece. De multe ori, Sartre se afla în apropierea mea. Dar eu eram total necunoscut. [...] N-am stat niciodată de vorbă cu el, nu l-am văzut mai îndeaproape. Pe Camus l-am văzut numai o singură dată şi mi-a displăcut. Mi-a spus ceva nepotrivit, după ce mi-am publicat prima carte, *Précis de décomposition*: „Acum trebuie să treceţi în domeniul lucrurilor care sunt într-adevăr intelectuale." Mi s-a părut ceva incredibil de impertinent. În ceea ce priveşte cultura, Camus era un provincial, cunoştea numai literatura franceză. S-ar putea ca *Précis de décomposition* să nu fie o carte prea bună, dar se vede totuşi că am oarecare nivel. Camus mi-a vorbit ca unui şcolar. Nu l-am mai revăzut niciodată.

Ce am învăţat în Franţa? Mai cu seamă două lucruri: să mănânc şi să scriu... [...] Scrisesem câteva cărţi în limba română tot ca un animal, instinctiv. Nu mă gândisem niciodată la stil. Dacă vroiam să spun ceva, îmi era totuna cum anume o făceam.

Am rămas zece ani în Paris, fără să fac ceva precis.

Am scris ca să insult viaţa şi să mă insult. Rezultatul ? M-am suportat mai uşor şi am suportat mai uşor viaţa.

Dacă scriu, este pentru a mă elibera de ceva; nu există literatură impersonală. Se spune că filozofia este impersonală, dar eu sunt un fals filozof. Am studiat filozofia, am făcut o teză despre Bergson, dar am încetat să mai cred în filozofie în urma unei catastrofe personale despre care vorbesc în toate scrierile mele: pierderea somnului. Astfel, la douăzeci de ani, am abandonat filozofia, deoarece nu-mi mai folosea la nimic. Perioada de nebunie despre care vorbeam în legătură cu ispitele politice corespunde acelei faze de insomnie. În Franţa, m-arn eliberat de ea; mai sufăr şi acum, dar nu în sens patologic. La douăzeci şi şase, douăzeci şi şapte de ani dormeam două-trei ore cel mult. Tot ce am scris atunci e delirant şi nu se înţelege nici una din reacţiile mele fără a le raporta la acea catastrofă. Era atât de grav, încât maică-mea plângea... Toată noaptea vagabondam... Într-o zi, i-am spus: „Nu mai pot", la care ea mi-a răspuns cu o frază care mă impresionează şi acum (nu trebuie uitat că maică-mea era soţie de preot): „Dacă aş fi ştiut, aş fi avortat." M-am cutremurat, dar mi-a făcut un bine enorm.

Când scriu o carte, ideea mea e să trezesc pe cineva, să-1 biciuiesc. Deoarece cărţile pe care le-am scris s-au ivit din indispoziţiile, ca să nu zic din suferinţele mele, trebuie neapărat să-i transmită într-un fel acelaşi lucru şi cititorului. Nu, nu-mi plac cărţile care se citesc aşa cum ai citi ziarul: o carte trebuie să zguduie, să pună totul sub semnul întrebării. De ce? Ei bine, nu prea mă preocupă utilitatea a ceea ce scriu, pentru că în realitate nu cred *niciodată în* cititor; scriu pentru mine, pentru a mă elibera de obsesiile, de tensiunile mele, pentru nimic altceva.

De fiecare dată după ce scriu câteva rânduri îmi vine să fluier.

Tot ce am scris e un soi de terapeutică. Cărţile mele dau o idee completă despre mine dintr-un motiv limpede: pentru că scriu numai în momentele de descurajare, pentru că nu scriu când sunt mulţumit... Ce să scriu?

Cărţile *mele,* opera *mea...* Latura grotească a acestor posesive.

Destinul cărţilor mele mă lasă indiferent. Cred totuşi că unele din insolenţele mele vor rămâne.

Pentru mine, viitorul este exclus sub toate aspectele, doar trecutul este cu adevărat real, o altă lume.

Dacă mă întreb ce-mi place cel mai mult în viaţa mea, sunt aceste întâlniri unice, în care oamenii îşi spun totul. Oamenii cărora le povestec totul despre mine şi care îmi spun totul despre ei.

Faptul că exist eu dovedeşte că lumea n-are nici un sens.

Sunt convins că nu sunt absolut nimic în Univers, dar simt că singura existenţă reală este a mea.

Orice *viaţă* este povestea unei prăbuşiri. Biografiile sunt atât de captivante tocmai pentru că eroii – iar laşii deopotrivă – se străduiesc deopotrivă să inoveze în arta degringoladei.

Şi când te gândeşti că ne putem lipsi de a trăi tot ce-am trăit!

După ce am citit şi am cugetat îndelung, am ajuns la aceeaşi concluzie la care au ajuns şi ţăranul român şi strămoşii neştiutori de carte: nu există răspuns. Trebuie să te resemnezi şi să te pregăteşti să întâmpini viaţa pasiv.

La urma urmei, nu mi-am pierdut timpul, m-am vânzolit şi eu, ca orişicare, în acest univers aberant.

Antologie
Marin Diaconu

Argument

Pe Emil Cioran, cel care radicalizase voluptatea sarcasmului şi făcuse din angoasă o construcţie atât de specială, l-am întâlnit, de mai multe ori, în anii 1987-1992, în locuinţa sa, devenită celebră, din rue de l'Odéon. Chiar dacă experimentase până la o decantare extrem de originală şi rafinată drama singurătăţii şi a plictisului, a suferinţei şi a disperării atât de nuanţate, Emil Cioran era un interlocutor fascinant, emanând căldură şi generozitate, ca şi când ar fi participat la o importantă conspiraţie împotriva lui Dumnezeu şi a Nimicului, cu un excesiv interes pentru timpul şi faptele acestuia.

Vorbea o română impecabilă, punctată uneori cu sintagme franţuzeşti; avea explozii de mânie la starea precară a poporului din care plecase, dar, până la urmă, ca o apă de munte ce se potoleşte înspre vărsare, devenea de o gravitate sublimată ce decădea într-o tăcere delicată, meditativă.

Deşi se spunea despre el că-şi trăia voluptos singurătăţile, cu stil şi metodă, refuzând uneori să se întâlnească cu prieteni, cunoscuţi sau cu persoane interesate de opera sa, Emil Cioran nutrea, în sinea lui, să aibă parteneri de conversaţie şi de plimbare, resimţea acut, înclin să cred, lipsa discuţiilor, ba chiar a trăncănelii. Ştia absolut tot ce se întâmpla în lume şi-n preajma lui, fiind la curent cu o zvonistică suculentă şi spectaculară, se lansa în şocante interpretări ale fenomenului politic şi se da în vânt după şuşotelile prietenilor, ale oamenilor de pe stradă, ale vânzătorilor din micile librării pariziene.

Cioran îşi construise, cu trecerea anilor, o mască pe care ceilalţi nu avuseseră răbdarea să i-o desprindă de pe chip, pierzând un conviv de marcă, de o vivacitate extraordinară. Găsea întotdeauna soluţii, unele de-a dreptul eficace şi surprinzătoare, în emanciparea culturii româneşti, în plus, i-ar fi plăcut enorm să se considere un complice din umbră în demersurile de reintrare în normalitate a ţării noastre.

În 1988, apoi în primăvara lui '89, a avut o neaşteptată tentativă de a reveni în patrie, însă a eşuat în acest demers, deoarece nu avea un paşaport şi nu-şi imagina cum să călătoreşti într-o ţară comunistă, fără un act de identitate.

Când l-am revăzut, împreună cu marele om de cultură Raoul Şorban, în 1992, dezamăgirea lui Cioran, urmare a celor ce se petreceau în România, căpătase proporţii nebănuite. Percepea aproape fizic alunecarea ţării noastre din timp şi nu înţelegea de ce ne dezonorăm atât de mult prin incapacitatea de a pune în practică marile acţiuni de renaştere naţională.

Atunci am înţeles că marii scriitori trăiesc la înalte temperaturi interioare, fiind capabili să sacrifice totul pentru opera lor, chiar şi propria lor linişte şi fericire.

De aceea, mărturisirile lui Cioran, reunite în această carte, se vor a fi crâmpeie din disperarea atât de originală a unui mare creator, care nu şi-a uitat niciodată ţara şi oamenii ei.

Ion Deaconescu

Gheorghe Astaloş

Dacă m-aş fi aruncat în Sena...

Pe marginea unei fresce existențiale, expresive şi paradoxal punctuală

„Nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul l-a creat pe Dumnezeu."
Samuel Beckett

Fiind scriitorul român căruia de-a lungul exilului E. M. Cioran i-a dat dovezile unei complicități spirituale unice, (am evocat în textele precedente natura complicității noastre) pot spune, fără teama de a greşi, că dialogul purtat de poetul şi profesorul de retorică Ion Deaconescu, cu ajutorul „ispitei de a exista", reprezintă cea mai profundă confruntare avută de vreunul dintre compatrioții noştri cu cel mai mare stilist al literaturii franceze de la Pascal încoace, cum era considerat Cioran de analiştii Hexagonului. Într-adevăr, dialogurile unora dintre confrații noştri cu E. M. Cioran (în orice caz cele la care am avut eu acces) au aerul de improvizații pripite, despuiate de orice substanță spirituală. Parcurgându-le, ai impresia ca promotorii acelor zvâcniri „recuperatoare", făcându-i eseistului nostru gambitul evocărilor, supuneau dialogul inițiatic regulilor unei partide de şah, pusă sub semnul contra cronometrului.

Aşa cum Kant, făcând bilanțul căutărilor sale metafizice, înțelesese că vorbise prea puțin despre Dumnezeu, consacrându-i astfel un corpus de circa încă o sută de pagini, tot aşa şi E. M. Cioran, considerând spre sfârşitul vieții că, în vechiul său conflict cu Creatorul, nu fusese suficient de incisiv, la provocarea subtilă a lui Ion Deaconescu, filosoful îi dă frâu liber răfuielii. Format la şcoala unor Nietzsche, Asvagosha, Kierkegaard, Tillich, Nagârjuna sau Chandrakirti (printre alții), E. M. Cioran, de-a lungul întregii sale existențe, l-a sabotat cu încrâncenare pe Dumnezeu, devenind, aşa cum se califică el singur: „antreprenorul unei suferințe corozive, sublime, explozive şi incurabile".

Cu o finețe retorică aproape perversă, Ion Deaconescu îl invită pe filosof să i se destăinuiască, iar acesta, încurajat de natura explicită a întrebărilor şi sensibilizat de inteligența lor implicită, se cantonează confortabil în spațiul ireductibil al dezagregării credinței, divulgând aversiunea lui precoce pentru cuvântul „Dumnezeu" şi pentru ceea ce îmbracă sau simbolizează vocabula incriminată. Aversiune ce l-a împins pe Cioran încă de tânăr (după cum mărturiseşte el însuşi cu accentul unei nevoalate *mea culpa)* în meandrele „delirului reacționar".

Cândva, nu la multă vreme de la dispariția lui Mircea Eliade, am fost invitat împreună cu Cioran la un colocviu în Germania, organizat de Universitatea din Bochum.

Pe durata colocviului fuseserăm cazați într-un mic hotel de la liziera unei păduri, nu departe de locul unde se țineau lucrările, fiind inevitabil subordonat falnicei insomnii a maestrului. Efectiv, Cioran avea o vitalitate nocturnă inimaginabilă. Hotelul era pustiu în acel februarie al colocviului. Cina avea loc într-unul dintre acele restaurante westfaliene de prestigiu, unde filosoful perora animat de prezența tinerelor doctorande care, la inițiativa universitarilor de la catedra de limbi romanice, îl încadrau pe inspiratorul tezelor lor, oferindu-i, astfel, un atu în plus pentru a fermeca asistența. După reuniunea *ex cursus* de la restaurantul teuton, ne răspândeam care încotro, Cioran fiind condus la hotel, în fața căruia îşi lua la revedere de la gazde, intrând în stabiliment, unde îşi începea veghea de noapte. Scenariul era acelaşi în fiecare seară. Ajungând la hotel (eu mă duceam spre hotel pe jos în

compania câtorva dintre profesorii care mă invitaseră la colocviu) îl găseam invariabil pe Cioran străbătând sala recepţiei în lung şi-n lat – calm, cu mâinile la spate şi cu pasul măsurat.

Recepţia unui hotel este inconfundabilă. Dealtfel, după cum avea să-mi spună la terminarea colocviului, Cioran îşi fixa cartierul general la recepţie, ca să nu-i scap. Intenţia lui era de a mă angaja în insomnia lui – ceea ce a izbutit fără un efort particular, noaptea fiindu-mi şi mie „sfetnic bun". Într-una dintre celebrele noastre nopţi de insomnie voluntară, după tot felul de piruete mai mult sau mai puţin frivole, mai mult sau mai puţin maliţioase la adresa scriitorilor compromişi din ţară şi mai mult sau mai puţin licenţioase, Cioran a alunecat uşor spre zona sacrului. La una dintre observaţiile mele inocente, privind evocarea sa panigerică, apărută în presa românească din exil la dispariţia lui Mircea Eliade, Cioran mi-a replicat cu tonul unui fel de reproş postum adresat defunctului: „Când ai mai mulţi Dumnezei ca Eliade, nu ai în fond nici unul". Mai târziu aveam să înţeleg că, aşa-zisul reproş îndreptat spre vechiul său complice de tribulaţii spirituale, nu era, în realitate, decât un alibi al propriei sale rupturi cu Atotputernicul.

În acelaşi registru, evocând plimbările lui cu Samuel Beckett prin grădinile „Luxembourg-ului" mi-a spus, parcă tot pentru a-şi justifica negarea lui Dumnezeu: „Cred că Beckett avea dreptate, nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul l-a creat pe Dumnezeu". Realitatea este că, aşa cum aveam să înţeleg dintr-o întorsătură necontrolată de fraza (oboseala), Cioran era răscolit tot atât de profund de existenţa posibilă a Dumnezeirii, pe cât fusese reprezentantul metafizicii occidentale, Samuel Beckett, atunci când scrisese versul: „Dumnezeu meştereşte în mine". Traducera versului e barbară, dar „travaile en moi", cum sună originalul, nu cred că ar fi mai inspirat traducându-se prin „lucrează în mine".
Dincolo însă de ceea ce putem crede despre conflictul dintre Cioran şi presupusul său Creator, rememorând frânturile de fraze rostite de filosof în momentele lui de pace relaţională, un lucru pare indubitabil şi anume: oscilaţiile bardului de la Răşinari, între acceptarea supusă a existenţei Fiinţei Fondatoare şi lepădarea necondiţionată de credinţă – lepădare care îşi avea rădăcinile în „excentricitatea" lui Dumnezeu de a nu îi fi provocat tulburările mistice pe care şi le-a imaginat întotdeauna, fără să le fi trăit însă vreodată...

Aşa cum cititorul va descoperi singur parcurgând textul confruntării dintre E.M. Cioran şi Ion Deaconescu, interlocutorul filosofului a reuşit, ca pe parcursul a cincizeci de pagini de dialog, să ilustreze admirabil întreaga viaţă a protagonistului.

Într-adevăr, reducând modulul confesiunii la esenţial şi orientând vectorii interogativi spre adevăratele frământări ale clasicului nostru, Ion Deaconescu ne oferă o frescă existenţială a lui Cioran, deopotrivă expresivă şi paradoxal punctuală.

Gheorghe Astaloş
Paris / Martie 2000

Dacă m-aş fi aruncat în Sena...

(Interviu realizat de Ion Deaconescu)

- Fragment -

– Domnule Cioran, cu îngăduința Dv., v-aş ruga să păşim împreună pe un drum ce vă este foarte cunoscut, cel de la Răşinari la Paris, cu popasurile şi răscrucile existențiale, mai mult sau mai puțin favorabile, punându-vă întrebări, din când în când, pentru a evita monotonia mărturisirilor.

– Pe cine ar interesa viața mea atât de banală şi fără nici un fel de semnificație ? Nu ar fi demnă de a fi un exemplu pozitiv. E stupid şi indecent să-ți siluieşti memoria, s-o obligi la acte infidele despre trecut.

– Totuşi, să începem cu părinții, cu familia Dv.!

– Mă obligați la o întoarcere în timp, sinonimă cu trădarea. Tata, Emilian Cioran, a fost preot în Răşinari, apoi a acceptat postul de protopop al Sibiului, la insistențele Mitropolitului Bălan, cel care a protestat atât de violent împotriva cedării Transilvaniei. Bunicul, dinspre tata, Şerban Cioran, fusese perceptor la Primărie, casar, adică un fel de casier. La un moment dat, i s-au furat banii şi a trebuit să facă un credit împovărător la Banca „Albina" de la Sibiu, pentru a-şi plăti paguba. Urmare a celor întâmplate, tata a absolvit cu mari dificultăți Liceul „Gheorghe Lazăr" din Sibiu, în ungureşte, în acea perioadă de maghiarizare forțată a românilor.

Mama, Elvira, născută Comaniciu, era din localitatea Veneția de Jos, din Țara Oltului, în zona Făgăraşului. Bunicul fusese notar şi avea o situație materială foarte bună. Celor din familia Comaniciu li se spuneau *baroni,* baroni de Comaniciu, mama fiind *baroniță.*

– Aşadar, şcoala primară ați făcut-o la Răşinari, de la fratele Dv., ştiu căpână-n clasa a lV-a ați studiat vioara, apoi, pretextând că vă transpiră mâinile ați renunțat la acest instrument în favoarea unor lecturi care v-au marcat pe viața, având încă din copilărie, o mare disponibilitate pentru studiu.

– Mă obosea teribil vioara. N-aveam talent pentru muzică. Îmi plăcea, atunci, latina. Am citit enorm, mai ales la Sibiu. M-am epuizat glorios în acest oraş al viitoarei mele ratări. La Sibiu am trăit cele mai profunde decepții. După nopți de insomnie am avut revelația inutilității, într-un oraş aproape decadent, poetic şi sterp.

– Ați urmat, la fel ca şi tatăl Dv., liceul „Gheorghe Lazăr", şcoală de tradiție, recunoscută pentru calitatea învățământului.

– Am avut totuşi noroc: în loc de opt clase, am făcut şapte, favorizat fiind de reforma învățământului. Un lucru e cert: la Sibiu am studiat cu coerență filosofia germană şi m-am interesat mult de teologie, i-am citit pe Dostoievski, Nietzsche şi Schopenhauer.

– Fratele Dv., mi-a spus că, fiind elev la liceu, ați debutat într-o gazetă locală cu un articol despre Greta Garbo. V-a plăcut, nu numai să citiți, dar să şi scrieți. De fapt, ați copiat caiete

întregi din opera lui Dostoievski, Balzac, Eminescu, Hegel, Kant, dezvoltând, în germană, subiecte referitoare la complexitatea culturilor şi uniformitatea lor, logica organică a existenţei, relaţia destinului cu viaţa şi a cauzalităţii cu moartea, sistemul devenirii şi problematica simultaneităţii.

– Ştiţi prea multe despre mine. E chiar imoral. Nu merită sa vă pierdeţi timpul cu detalii gratuite.

– Domnule Cioran, s-ar putea să gafez definitiv punându-vă următoarea întrebare. Sunt conştient de gravitatea ei şi totuşi îmi asum aces trisc: nu cumva insomnia, cea de la şaptesprezece ani, v-a marcat întreaga existenţă, v-a obosit într-atât încât v-aţi spus: „dorm sau mor. Recuceresc somnul sau pier".

– A fost, într-adevăr, interesant, o aventură irepetabilă. Atunci am urât cel mai mult. Îi uram pe cei care dormeau, eram singur, într-un extaz negativ. Atunci m-am scufundat cu voluptate în bezna propriilor mele instincte. Am gustat decepţia vieţii şi fascinaţia morţii suportând toate degradările existenţei. Insomnia nu e o stare tranzitorie, ci o formă specială de luciditate.

– Spune-mi cât de lucid eşti ca să-şi spun cât suferi.

– Exact. Atunci am avut revelaţia nimicniciei şi a inutilităţii. Somnul e un simplu simulacru al vieţii. O aberaţie.

Revenind la întrebarea Dumitale, nu este imposibil ca insomnia să fi lăsat urme adânci în comportamentul meu atât de contradictoriu. Am fost poate o victimă a maşinăriei acesteia. M-a decepţionat, până la urmă. Nu a fost atât de subtilă. M-a agonizat doar. Viaţa mea, ce coşmar, condimentat natural cu silă, lehamite şi tristeţe! Sunt un deprimat ce m-am impus prin nefericirile mele. De aceea mă oboseşte până şi somnul care jubilează de permanentele mele decăderi în nefericire. Spre nenorocul meu am depăşit această boală. Gândeşte-te, ce s-ar fi întâmplat să fi rămas treaz, fără să pierd atâta vreme în pat. Patul e turnul de fildeş al oamenilor normali, al celor care n-au probleme. Câtă deconcentrare şi lenevie îţi oferă acesta! Nu voi putea niciodată să înţeleg de ce noaptea dormi şi visezi. E ca un sfârşit al luciditătii.

Şi totuşi, a fost groaznic, mai ales pentru părinţi. Nu ştiau ce să mai creadă. În special, mama. Pentru mine, sfârşitul insomniei a însemnat sfârşitul tinereţii. Atunci mi-am pierdut inocenţa. Aproape că devenisem complice cu starea de a fi treaz, egoist chiar, un egoism desuet şi lamentabil, de prost gust.

– Ce urme a lăsat această insomnie, în planul creaţiei, desigur?

– *Pe culmile disperării* reprezintă efectul acestor chinuri, a disperării sublimate, a luciditătii revizuite, a nevrozei iscată de istovire şi de fascinaţia răzvrătirii. Arogant, m-am scufundat în viitorul dezamăgirilor şi al ratărilor. Dezastrul m-a consolidat în persecuţie şi în extazul gratuităţii.

– Cum era Sibiul tinereţii Dv.?

– Sibiul era un burg fascinant, cosmopolit şi echilibrat. Cu parcuri umbroase, clădiri misterioase, aşa mi se părea atunci, Hermanstadt având o atmosferă aparte, de mic Heidelberg căzut în desuetudine, cu oameni inteligenţi, eruditi, unii chiar rafinaţi, harnici şi însemnaţi de maturitatea istorică a acestei părţi de Românie în căutare de identitate şi de viitor.

Sibiul a fost neşansa vieţii mele. Aici mi-am pierdut copilăria, tot aici insomnia mi-a însemnat existenţa, la Sibiu m-am îndrăgostit definitiv de filosofie, după cum vezi Sibiul mi-a fost fatal.

– Impresionant ce spuneţi. Aţi fi dorit să rămâneţi la Răşinari?

– În mod cert. Departe de lume, ţăran, într-o colibă, pe munte, cât mai aproape de Nimic. Poate ca numai aşa l-aş fi perceput pe Dumnezeu şi nu mi-ar fi devenit ostil. Iar eu n-aş fi ajuns un rebel, bântuit toată viaţa de frământări şi dezgust. O viaţă sfărâmată în cioburi.

– Sunteţi sarcastic şi prea exigent cu Dumneavoastră. Vă simt, totuşi, poet în nefericirile pe care le-aţi întemeiat. Un poet al suferinţei desăvârşite. Cunosc din corespondenţa avută cu fratele Dv., dorinţa de a reveni la Răşinari, de a revedea spaţiul „Pe sub Arini", „Coasta Boacii, cimitirul din sat, de a asculta „bocetele", de a participa la Rusalii şi Înviere. Greşesc oare ?

– Dumneata eşti un provocator. Un vitriol pus pe rană. Sigur că mi-e dor de copilărie. N-o să mă crezi, dar la Paris am început să cânt la fluier. Mi l-a trimis Relu, fratele meu. Ce bine ar fi fost să fi ajuns cioban! Ori lăcătuş, gropar, jandarm, plugar, cârciumar, în nici un caz preot ori învăţător.

– Bine, bine, dar aţi fost profesor un an de zile la Braşov.

– Ce tragedie! Nu am avut chemare pentru învăţământ. Mă simţeam ridicol în faţa elevilor. Un impostor.

- Să lămurim situaţia. Aţi cerut un post de profesor şi la Liceul Normal. Înseamnă că nu aţi disprețuit meseria de dascăl. Am aflat această informaţie dintr-o scrisoare a lui Ovidiu Cotruş, expediată la Paris, în anul 1938.

– Trebuia să trăiesc. Aveam nevoie de o anumită situaţie financiară. Nu a fost uşor. Dar, insist, profesoratul pentru mine a fost un dublu sabotaj, pentru ceea ce visam să fac, cât şi pentru viaţă. Pierdeam mult timp, inutil. Îmi sleia puterile. A fi profesor e lamentabil.

– De ce credeţi că n-aveaţi chemare pentru învăţământ ?

– Profesorul e sechestrat în clasă multe ore pe zi. N-are nici un fel de libertate. Un Don Quijote convertit la cumineţenie. Profesorul e un tip cuminte. Poate el, în timpul orelor, să se uite pe fereastră şi să caşte ? Sau să se epuizeze în meditaţii despre femei ? Absolut, nu are nici o iniţiativă. Vai de capul lui! Eu n-am avut talent de învăţător ori dascăl. Eram prea nervos. Aş fi preferat să fi fost pădurar.

– De ce, pădurar ?

– Pentru frivolitatea meseriei.

– Vă plac pădurile, animalele, natura ?

– Prefer pierderea derutantă în nestatornicia anonimatului. Pădurea e, în cele din urmă, o aglomerare de copaci ce nu seamănă unul cu altul, oricare dintre ei putând să devină un codru.

– Aţi cochetat cu frivolitatea, d-le Cioran ?

– De multe ori. Secretul vieţii constă în pasiunea pentru bucuriile derizorii, abjecte şi perverse. Există o perversitate pe care o căutăm în clipele noastre de refulare gratuită. Fiecare dintre noi dorim sa fim altfel, ne place risipirea în gesturi ce nu implică reputaţia şi orgoliul grandorii. O alunecare inerentă către frivolitate şi inutilitate.

Nici eu nu m-am exclus de la plăcerile paradoxale ale frivolităţii. Dimpotrivă, m-am consolat, de-atâtea ori, în momentele mele de sfâşiere, de plictis şi neconsolare.

– Domnule Cioran, v-aş ruga, deşi îmi dau seama că v-am obosit cu neinspiratele mele întrebări, să vă reamintiţi de perioada bucureşteană, când aţi fost, după cum am aflat, un strălucit student.

– Bucureştiul a reprezentat mult pentru mine. M-a îndârjit în a deveni un personaj cunoscut şi insolent. I-am şocat pe toţi printr-o extravaganţă aiurea. Eliade era foarte apreciat pentru cultura lui, Noica ştia atât de multe, Mircea Vulcănescu, ce să mai spun! Extraordinari erau Comarnescu, Polihroniade, tineri intelectuali implicaţi cu toate energiile lor în emanciparea României. Eu am fost un intrus.

– Să nu exageraţi...

– Deloc, ei s-au şi realizat: Eliade, Sebastian, Noica, Comarnescu.

– Dar şi Dv.

– Prin dispariţia lor, Mircea Vulcănescu, Nae Ionescu, Nichifor Crainic au însemnat istoria.

– Domnule Cioran, aş dori, cu permisiunea Domniei voastre, să abordăm un subiect delicat. S-a spus, în România şi în Franţa, dar şi în alte părţi ale lumii, că aţi fost membru al Mişcării legionare. Crede-ţi-mă, vă întreb despre acest subiect cu multă jenă şi temere, fiind un punct litigios al existenţei Dv.

– Garda de Fier a fost un moment delirant, şocant şi nebunesc al istoriei României. Cu accente naţionaliste şi creştineşti la început, Mişcarea a degenerat, în final, în acte reprobabile. O stare de euforie, delirantă, care ne-a cuprins pe toţi. Un exces ce ne-a molipsit pentru a face istorie şi a ne implica în prezentul ei. O stare pasională, fără măsură. O obsesie necesară, atunci. Falimentară, apoi. Eram tineri, inteligenţi, expansivi, subscriind la fanatismul clipei şi al visului.

În orice caz, aceeaşi istorie, pe care am dorit s-o edificăm altfel, ne-a scuipat pe obraz. Ne-a pălmuit şi ne-a împovărat cu tembelismul ei. Regretele sunt tardive.

– Vă propun să abordăm un alt subiect, referitor la anii petrecuţi în Bucureşti: gruparea de la Criterion. Eliade spunea cândva că gruparea de la Criterion a reprezentat un existenţialism „avant la lettre”. Aşadar, în Bucureşti poate fi localizat un început al existenţialismului european ?

– Fenomenul, nu e lipsit de importanţă.

– S-au manifestat, atunci, tinerii cei mai dotaţi ai României: Mircea Eliade, Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Ionel Jianu, Petru Comarnescu, Paul Sterian, Mihail Polihroniade, Dan Botta şi alţii.

– Da, într-adevăr, a însemnat ceva. Cred că a fost foarte importantă această mişcare coagulantă a tinerilor de atunci. Pentru prima şi ultima oară stânga şi dreapta erau împreună. Mulţi evrei conferenţiau: Sebastian, de exemplu, Polihroniade, care era grec.

– Ştiu că şi Dv. aţi conferenţiat la „Criterion. Cred că în 1933.

– De două ori: *despre pragmatism,* daca mi-amintesc bine, în iarna lui '33 şi a doua oară, în martie ori aprilie, niciodată n-am avut o memorie bună, *despre cultura individualistă.* Nu mi-a plăcut niciodată să vorbesc în public. E enervant să vorbeşti altora, ca şi când tu eşti cel mai deştept.

– Noica spunea că s-a pregătit două săptămâni pentru o conferinţă: a învăţat pe de rost ceea ce trebuia să spună şi, în faţa oglinzii, reproducea conţinutul discursului.

– Noica vorbea foarte frumos. Eu eram prea nervos ca să-mi exprim ideile.

– Dar Eliade?

– Eliade a vorbit foarte mult. El a fost unul dintre cei mai importanţi oameni de la „Criterion". De asemenea, Comarnescu a jucat un rol major.

– De fapt, ce urmăreau cei de la Asociaţia de arte, filosofie, litere „Criterion" ?

– În primul rând, toţi, indiferent de convingerile lor politice, gândeau la emanciparea României. Nu exista demagogie. Se discuta despre orice. Nu era vorba de rasism, fascism, antisemitism, comunism. În fond, visau o nouă spiritualitate, unii se ocupau de ştiinţă, se punea în discuţie liberalismul, ortodoxia. Toţi, foarte culţi, aduceau în Bucureşti teoriile lui Heisenberg, ale lui Broglie sau Schrödinger. Iţi dai seama că ne sincronizam cu toată cultura şi ştiinţa Europei ?

În al doilea rând, ne plăcea să fim în centrul atenţiei, să ne cunoască lumea, să cucerim poziţii în societate, sa obţinem burse în străinătate, să intrăm în diplomaţie. Era o realizare colosală să fii diplomat.

– Tinerii de la „Criterion" dar şi alţii erau influenţaţi de Nae Ionescu, mentorul acestei generaţii ? Ce rol a jucat „Marele dezvăţător" în existenţa anilor '30 ?

– Dezvăţător ? Nu ştiam că i se spunea aşa.

– Noica este cel care 1-a etichetat astfel.

– Între el şi Noica nu erau relaţii dintre cele mai bune.

– Nu se înţelegeau?

– Nu. Mi-amintesc că odată i-a spus lui Noica să nu mai vină la cursuri.

– *Apropo de Nae Ionescu.* Căderea în timp *este o replică la* Căderea în cosmos *a sa ori nu-i nici o legătură între cele două sintagme? E o pură întâmplare?*

– Nici o legătură. Am scris un articol impertinent despre Nae Ionescu. Aş vrea să se uite această prostie. Unde oare l-am publicat ? A apărut prin '37. Un articol insolent, mi se pare în *Vremea.*

– *În 1937, cu siguranţă.*

– Articolul ăsta despre Nae Ionescu cred că a apărut în hebdomadarul ... *Vremea...* ori poate în *Calende.* (Articolul se intitulează *„Nae Ionescu şi drama lucidităţii"* şi a apărut în „Vremea", anul X, nr. 490, în ziua de 6 iunie 1937 – n. I.D.). În *Vremea* am scris mai multe articole.

– *Dar şi în* Gând românesc. *Ar fi bine ca toate aceste articole din tinereţe să fie adunate într-o carte.*

– Poate, însă articolele politice nu vreau să fie editate. Am scris un articol împotriva lui Maniu. Aş dori ca acesta să nu fie publicat. L-am luat în răspăr. Un articol inadmisibil. Am spus că acesta ar trebui să fie profesor de arheologie în Suedia.

– *S-a spus, în ultima vreme, că practicaţi în lucrările Dv. un nihilism extrem de original, uneori de sorginte eminesciană. Plecând de la misticii germani, aţi trecut prin budismul zen, cărţile lui Suzuki fiind repere importante în bogata Dv. lectură, aşadar, cine v-au fost maeştrii spirituali ?*

– Mai mulţi: Nietzsche, Asvagosha, Kierkegaard, Dostoievski, Eminescu, Paul Tillich, Chestov, Nagârjuna, Chandrakirti...

– *Aş dori să abordăm câteva aspecte legate de intenţia, mai bine zis, de dorinţa Dv. de a pregăti un doctorat la Paris. Se ştie că aţi venit aici pentru a vă perfecţiona în filosofie. Ce s-a întâmplat, de ce a eşuat acest proiect ?*

– Am eşuat în tot ce am dorit să realizez. Eu însumi sunt un eşec al existenţei, un avorton al acesteia. Îmi propusesem, într-adevăr, să aprofundez conceptul de timp, cunoscut şi interpretat prin intenţie şi nu prin exerciţii specifice intelectului şi instinctului. Parisul însă m-a prins în mrejele ratării şi m-a izbit de prăpăstiile interiorităţii mele, intrând într-un provizorat care s-a dovedit falimentar, dar, ca o revanşă, mi-a provocat o mare dorinţă de a mă defini prin deziluzie şi plictis. Aici, am învăţat că Parisul îţi rafinează suferinţa, pe când München-ul ori Dresda sau oricare alt burg german te sileşte să gândeşti politic.

Devenind un sceptic patetic, în cea mai controversata metropolă a lumii, nu m-am lăsat condus de nimeni, nici măcar de Dumnezeu, pe care l-am sabotat, ori de câte ori am avut ocazia.

Să nu crezi că n-am fost invidiat pentru poziţia mea de parizian fără acte în regulă. Am devenit doar antreprenor al suferinţei corozive şi explozive, atât de sublimă şi incurabilă.

– *Domnule Cioran, dacă aţi fi rămas în România, cu siguranţă că aţi fi făcut puşcărie, la fel ca şi ceilalţi intelectuali de vază, scrisul Dv. ar fi înregistrat, ulterior, transformări, v-aţi fi renegat experienţele tinereţii, aţi fi lăudat noul regim. Sunteţi de acord că Parisul a constituit salvarea şi gloria Dv. ?*

– Dacă mă gândesc numai la Noica, ai totală dreptate. Cu nervii distruşi de la şaptesprezece ani, n-aş fi rezistat. Cu siguranţă că m-aş fi sinucis. Aş fi clacat la prima disperare de acest fel, fiindcă n-am fost făcut pentru luptă, pentru încrâncenări cu existenţa. Lipsit de vigoarea străbunilor, anemiată prin generaţii şi generaţii, anxios chiar din copilărie, mi-aş fi pus capăt zilelor.

M-ai tulburat, recunosc, cu această întrebare.

– N-am vrut, vă asigur. Şi, totuşi, de ce n-aţi devenit om de ştiinţă, ca Eliade, de exemplu?

– N-am fost niciodată un tip organizat în planul speculaţiei intelectuale, nu am avut deprinderea exersării în interpretări şi-n meditaţii ce-ţi tocesc voluptatea dispersării şi a misterului. Nu aş fi ajuns la esenţe şi, în plus, n-am avut răbdare, de aceea am făcut trotuarul fragmentarismului. Şi acum, la această vârstă, sunt lipsit de suflu şi de ritmul consecvenţei. Am fost şi am rămas un mediocru al construcţiei ample, mă risipesc în drame interioare nesemnificative, care nu interesează pe nimeni.

Eliade şi-a propus încă din ţară să creeze o operă, a visat-o, a trudit pentru realizarea ei. Eu, în schimb, m-am plâns tot timpul, am radiografiat lacrimile şi am îmbălsămat disperările, intrând în contradicţii irezolvabile cu existenţa, în general, şi cu propria-mi viaţă. Mă consider realizat în simulacre ale nefericirii.

Pe plan intelectual, nu am avut competenţe pentru a izbuti într-un anumit domeniu, în filosofie, să zicem. E adevărat că am fost ispitit de filosofie, încă de la Sibiu, am devorat atâtea cărţi, dar n-a fost suficient. Filosofia te pregăteşte doar pentru moarte, te însenineză, atâta tot. Vezi sfârşitul lui Socrate.

Câtă fericire să fii naiv ! Nu, m-aş fi ratat şi-n filosofie.

– Atunci, în ce aţi fi excelat ?

– În teoria negaţiei şi a nefericirii. Am o oarecare experienţă. Nu m-aş baza pe argumente, pe consideraţii livreşti, ci pe propria-mi existenţă, oripilată de atâtea eşecuri şi neîmpliniri. Nefericirea şi-a avut propria-i sursă în chiar corpul meu, în gândurile şi simţămintele chinuitoare atâta vreme.

– Din câte cunosc, nu aţi fost hotărât, de la început, să vă stabiliţi la Paris. De ce aţi ales, totuşi, această soluţie ?

– Dacă aş fi găsit un post în ţară, o oarecare funcţie, m-aş fi întors. S-au creat însă nişte circumstanţe inhibatoare, în primul rând, războiul. Apoi, disperarea cunoscuţilor şi a prietenilor mei. În aceste condiţii, m-am hotărât să nu părăsesc Franţa. A fost groaznic. Am pendulat, uneori inocent, între prezentul trăit dezinvolt, între excese şi perspectivele neputinţei, ale dezgustului. Între plimbarea pe bicicletă prin provincie şi biblioteca de la Sorbona, am ales prima variantă. E mai uşor, până la treizeci de ani, să te emancipezi prin euforie.

– Cum era Parisul în anii '30-'40?

– În 1935, am locuit la un prieten, Bucur Ţincu, venind din Germania, în 2 rue Lhomond şi Parisul mi s-a părut colosal. Cu o fascinaţie aparte, femei frumoase şi elegante, bistrouri, o viaţă de noapte excitantă şi perversă. După '37, au început să apară greutăţile. Plăteam 360 de franci pe lună pentru o cameră la hotel, încălzită însă, corespondenţa era cenzurată, iar românii de aici nu făceau nimic pentru tine, doar bârfe ordinare.

Plecam, ori de câte ori se ivea vreo ocazie, în provincie, în Bretania sau Alsacia, să-mi risipesc îndoielile şi plictiseala.

Cât priveşte masa, de exemplu, în 1940, dacă îmi amintesc exact, la o cantină studenţească costa în jur de 25 de franci.

– Am aflat că, începând cu 1940, aţi luat lecţii de engleză de la o englezoaică bătrână şi nebună, cum aţi afirmat cândva. De ce engleza?

– Am vrut să-l citesc pe Shakespeare în original. În plus, îi invidiasem, la Bucureşti, pe unii prieteni, pentru felul cum vorbeau în englezeşte. Or engleza era limba unui imperiu, ca şi spaniola sau portugheza, şi încă ceva: în engleză, poezia are o sonoritate excepţională. De pildă, poezia lui Emily Dickinson.

– Evident că Parisul, alături de Sibiu şi Dresda fac parte din geografia frumoasă a sufletului Dv. Insist să vă întreb, de ce v-a fermecat atât de mult această metropolă?

– Pentru că m-a transformat, aproape definitiv, într-un ratat, într-o ţară în care prestigiul are un rol capital. Iubesc Parisul, sfidându-l. Te fascinează până la decădere, prin frivolism şi cosmopolitism ieftin. Îţi ruinează fiinţa şi spiritul.

– La 35 de ani, scriaţi părinţilor că v-a apucat disperarea, deoarece se îmbătrâneşte iremediabil fie la Paris, fie la Sibiu, plângându-vă că, în situaţia revenirii în ţară, veţi ajunge dascăl, meserie anostă şi stupidă, cum aţi caracterizat-o dintotdeauna. Cu alte cuvinte, în 1946 vă gândeaţi să vă întoarceţi în România. De ce n-aţi făcut-o?

– În mai 1946 luasem bursa pe şase luni, aproape treizeci de mii de franci şi m-am gândit să mă întorc acasă. Muriseră unchiul şi mătuşa şi simţeam din scrisori că familia avea nevoie de mine.

Un prieten, un medic român, mi-a atras însă atenţia că situaţia României se va complica cât de curând şi cu siguranţă că aş fi avut probleme cu autorităţile. Într-o zi, am întâlnit-o pe Principesa Cantacuzino care mi-a spus acelaşi lucru. Aşa că m-am răzgândit şi ulterior am înţeles că am procedat bine.

– De ce nu aţi aderat la acţiunile şi manifestările românilor din Paris?

– Spectacolul coloniei româneşti a fost mereu deprimant, n-au făcut nimic pentru ţară, în comparaţie cu ruşii, polonezii, evreii. Au fost şi sunt şi acum purtători de veşti proaste. Cu câteva excepţii: Ionescu, mai recent Astaloş, câţiva medici şi pictori, în rest...

– Apropo, l-aţi cunoscut pe Brâncuşi ?

– Nu, am evitat să-i întâlnesc. Am fost gelos, o vreme, pe el. Acum, repet, cred că ne-am fi înţeles. Era bogat, cu faimă, curtat de toată lumea, iubit de cele mai frumoase femei. A fost un geniu, Ionel Jianu mi-a povestit multe despre el. Persoana care s-a bucurat de atenţia sculptorului a fost o pictoriţă româncă, Natalia Dumitrescu, soţia lui Istrati, şi el un fel de pictor.

– Spuneţi-mi, sincer, că doamna Simone nu ne aude, v-aţi îndrăgostit la Paris?

– (*Râde*) Doar de femeile străzii, cele care lucrau după miezul nopţii şi de cele disperate, în prag de sinucidere. Mi-au plăcut însă tinerele din provincie, întâlnite în excursiile mele pe bicicletă. Nu-mi amintesc mai mult.

– Vă întreb în legătură cu debutul Dv. parizian. Cum aţi primit primele ecouri referitoare la Précis de décomposition ?

– Atunci, două lucruri m-au interesat: să câştig ceva bani şi să-mi fac un nume. Acum, regret foarte mult acea frivolitate literară. Mă descumpăneşte insolenţa cu care urmăream cât s-a vândut din tiraj şi ce scriau jurnalele despre mine.

– Dar aţi obţinut „Premiul Rivarol", aşadar vi s-a recunoscut valoarea. Să ne amintim că au zis da *pentru acest premiu nume precum André Maurois, André Gide, Jules Superville, Jules Romains, Jean Paulhan.*

– Au gafat cu toţii. I-am indus în eroare prin tupeul de a spune altfel nişte adevăruri cunoscute deja. Aroganţa şi cinismul autorului cărţii i-a impresionat, ei fiind obişnuiţi cu scrisul academic, exact şi dogmatic, fără de provocări şocante.

– Vă suspectez de prea multă modestie.

– Deloc. Nu uita că atunci era în vogă Camus, Gide, Sartre, Colette. Ca intrus, cu frivolitate nemăsurată, am arătat cu degetul o realitate fardată şi incompetentă în esenţa ei, artificoasă şi perversă. Cred că i-am pus pe gânduri şi mi-au dat o medalie ca să tac din gură. Atâta tot.

– Aţi mărturisit că încă din tinereţe, pe vremea când vă aflaţi la Sibiu, aveaţi un singur gând: să plecaţi din România. Şi aţi ajuns aici, la Paris, în singurul oraş, după cum tot Dv., aţi spus, în care merită să-ţi ratezi viaţa. Regretaţi, acum, această opţiune? V-aţi ratat existenţa?

– Mi-a plăcut la Paris cum se plimbă oamenii, aerul din hoteluri, spectacolul oferit de prostituate, revelaţia speranţei de a deveni important, gândurile sinucigaşilor, largul orizont al dorinţelor şi al ratărilor.

Parisul este un păcat şi un fruct al Creatorului. Viaţa mea aici a fost o ironie a destinului, aproape o eroare trăită indecent. Ştiu că nu poţi trăi de pe urma cărţilor, mă refer la ceea ce rămâne după moarte, supravieţuieşti doar prin gesturi fatale. Dacă m-aş fi aruncat în Sena, cum a făcut Celan şi atâţia alţii, lumea mi-ar fi reţinut imediat numele. Îţi trebuie rigoare şi stil chiar în catastrofe. Viaţa mea a fost tristă fiindcă am obosit tot încercând s-o compromit.

– Noica vă atrăgea atenţia că riscaţi să vă efeminaţi într-un Paris care vă va îmblânzi prin expresie şi literatură, în timp ce el, în România, într-o deplină derogare de la Fiinţă, avea şansa să se „trateze" într-un actual *atât de străin de cel parizian.*

– N-a avut deloc dreptate. A trăi şi a scrie la Paris a fost, dintotdeauna, un chin pe care l-am resimţit de-atâtea ori, ca o posibilitate de a mă izbăvi pe cont propriu, fără ajutorul nimănui, fiind un partizan al nefericirii, cu care m-am îndopat şi m-am pustiit. Recunosc însă că Parisul m-a sedus, mi-a stârnit orgoliul şi aroganţa de a deveni un nimeni. Oare se va afla vreodată de câte ori am vrut să fug din Paris, să mă retrag într-o peşteră ori într-un pustiu, să las totul baltă şi să mă compromit definitiv? Renunţarea ca şi sinuciderea, reprezintă semnul unei decrepitudini rafinate şi îndestulătoare. Saţietatea te converteşte, nu e făcută pentru cuvinte, ci doar pentru gesturi capitale.

– Pentru a încheia subiectul referitor la Paris, vă întreb dacă v-ați găsit Dumnezeul Dv. în capitala Franței?

– Încă din tinerețe, cuvântul Dumnezeu m-a împins într-un delir reacționar. M-am deprins, în toți acești ani, să-l vulgarizez spre a-l umaniza, în cele din urmă. Unii spun că am devenit bârfitorul cerului prin sfâșieri grave ale neîncrederii în El. Ambițios în suferințele şi eşecurile mele, poate că prin indiferență l-am umilit. Recunosc că sunt un cinic dezlănțuit, atunci când simt nevoia să-l dezonorez. Aproape e o nevroză ce se înfruntă cu o divinitate echivocă şi falimentară de atâtea ori.

– Aşadar, nu credeți deloc în Dumnezeu?

– Aş vrea să se înțeleagă că am ajuns la o reală fecunditate în ceea ce priveşte dezagregarea credinței, a religiozității excesive, de un gen aparte, devenită tenebroasă şi maladivă, obsesivă şi degradantă.

– Domnule Cioran, există în această dispută cu Dumnezeu şi trădări din partea Dv. şi concesii, ba chiar şi o doză de duplicitate. Vă rog să nu vă supărați, prezentându-vă aceste constatări personale.

– Nu, Dumnezeu nu mi-a provocat spiritul niciodată. Nu a devenit interesant în nici un moment al vieții mele. I-am perceput doar excentricitatea. Crede-mă, niciodată nu a fost actual în tulburările şi meditațiile din pricina cărora am suferit încă de la Sibiu.

– Într-o scrisoare către părinți spuneați următoarele: „Nu trebuie să vă lăsați copleşiți. Din moment ce aveți credință în Dumnezeu, adică singura mângâiere valabilă ce există sub soare, mi se pare că sunteți destul de înarmați pentru a suporta orice suferință. Până la un anumit punct e drama vieții mele, deşi poate nu sunt în fond atât de necredincios pe cât par?" E şocant, nu?

– Am scris aşa ceva ? Nu-mi amintesc, poate ca s-a întâmplat când l-au arestat pe Relu. A fost o tragedie pentru părinți. Mama a suferit enorm. Atunci aş fi trecut de partea lui Dumnezeu. Teama de a-mi pierde fratele m-a împins la acte schismatice, la inconştiență şi trădare.

Nevoia de a te îndepărta de Dumnezeu nu m-a părăsit, chiar şi atunci când, din motive întemeiate, i-am acceptat vecinătatea decepționantă.

– Să înțeleg că ați rămas pentru toata viața un eretic, că l-ați nefericit pe Dumnezeu printr-o aritmetică coerentă şi extraordinar de articulată a dezgustului şi a lucidității orgolioase ?

– Am mai spus şi-n alte ocazii că Dumnezeu este contagios şi nu se statorniceşte în nimeni. Crează doar iluzia eternității în fața celor orbi de credință. În mine, Dumnezeu s-a ratat definitiv, fiind doar mister şi fascinație ieftine.

– De ce v-ați ascuns existența cu atâta perseverență şi n-ați răspuns la impulsurile gloriei ?

– A fi străin la Paris e o aventură dramatică, o zădărnicie în plus. Aici, viața ta nu interesează pe nimeni, reverberează doar eşecurile şi sinuciderile. Devii cunoscut doar prin gestiuni radicale. O săritură în Sena, o frânghie legată de gât, un glonț în țeastă te pot face, uneori, celebru. Am înțeles destul de repede că trebuie să te consideri, indiferent de împrejurări, inapt

pentru desăvârşire. Din acest motiv, viaţa mea m-a dezagregat cu nesăbuinţă şi ar fi fost indecent să afle şi alţii.

– Nu cumva, aţi fost boicotat, din când în când, chiar de unii confraţi ? Mă gândesc la cele întâmplate lui Vintilă Horia când i s-a acordat „Premiul Goncourt" pentru romanul Dumnezeu s-a născut în exil *?*

– Lumea literelor m-a dezgustat întotdeauna. Am oroare de găştile scriitorilor, de premiile pe care şi le dau unii altora. M-am distanţat, cu bună ştiinţă, de majoritatea scriitorilor, cu câteva excepţii, desigur.

– De ce nu aţi primit cetăţenia franceză ? Din câte ştiu, sunteţi un apatrid.

– La ce m-ar fi ajutat cetăţenia franceză ? Tot un exilat aş fi rămas în labirintul singurătăţilor mele.

– De ce nu vă întoarceţi în România, măcar pentru o scurtă perioadă ?

– Din doua raţiuni: de frică şi pentru că n-am un paşaport.

– Cum, de frică ?

– Întâlnirea cu locurile copilăriei s-ar putea să-mi fie fatală. Nu e posibil sa eşuez astfel, am îmbătrânit şi nu mai am forţa de a mă înfrunta cu amintirile.

Cât priveşte actul de identitate, n-am nici unul şi nu văd cum aş obţine aşa ceva din România. Cred că ar fi ilegal.

– Nu vă este dor de fratele Dv., Aurel ?

– Desigur, mi-e teamă că revederea s-ar transforma într-o tristeţe esenţială. Am fi doi impostori într-o amintire comună şi frumoasă.

– Sunteţi un „caz" special. Aţi renunţat Ia limba română, limbă în care aţi scris câteva cărţi importante, în favoarea francezei, fiind extrem de consecvent în această decizie majoră. Care au fost raţiunile acestui demers ? Recunoaşteţi că e o performanţă să te impui într-o altă cultură.

– Într-adevăr este o performanţă şi am mizat pe ea. În România era acea aristocraţie grecească, toţi ştiau să vorbească perfect franţuzeşte. Deci, atunci, franceza nu era o limbă străină. Însă pentru mine, da. Eu ştiam mult mai bine germana. Mai ales că-n România citisem mult în germană. În franceză, chiar şi astăzi, la vârsta mea, mă iniţiez permanent. Evit româna pentru că este un *pericol* (s.n. I.D.) pentru mine, *pericolul reîntoarcerii* (s.n. I.D.). Când schimbi o limbă trebuie să-ţi modifici radical mentalitatea, spiritul. E ca un fel de *ruptură* (s.n. I.D.). În ce mă priveşte, este foarte dificil, fiindcă româna este o limbă bogată şi expresivă, o limbă mult mai poetică decât franceza. De aceea, scriu în franceză, uitând româna. În general, eu scriu altfel în franceză, într-un mod aparte, e, în fond, o română în franceză.

Consider că este foarte important în ce moment al vieţii ai schimbat limba. La 20 de ani este perfect. La 24 de ani, când am schimbat eu limba, era deja târziu... mai ales după ce scrisesem cinci cărţi în română. Am făcut un efort teribil. În timpul războiului, aici, în Franţa,

am învăţat două lucruri: engleza şi româna. Am citit în acea perioadă tot ce puteam găsi în româneşte, în special Biblia, pentru a mă perfecţiona în această limbă.

Ca apoi, s-o abandonez în favoarea francezei. În momentul în care am început să scriu în franceză a trebuit să renunţ şi la propriul meu trecut.

– Numai pe temeiul unor eforturi serioase şi permanente aţi ajuns la stăpânirea unei franceze încărcată de nuanţe şi virtuţi stilistice.

– Da, fiecare dintre cărţile mele este rescrisă de cel puţin trei ori. Prima oară, fac un fel de schiţă. *Précis de décomposition* am rescris-o de patru ori. Toate cărţile mele în franceză sunt scrise de cel puţin trei ori.

– Există o concluzie unanimă că scrisul Dv. este precis, sintetic şi înscris într-un discurs perfect.

– Asta numai pentru că tot refac textul. Fiindcă nu am încredere în franceza mea. Trebuie să refac, să rescriu. Am învăţat mereu, e ceva şi din structura mea de transilvănean. În acelaşi timp şi complexul că părinţii mei nu ştiau franţuzeşte. Poate doar să spună „bonjour".

– Cred că şi educaţia din România, anii de şcoală au contribuit la performanţele Dv. pariziene.

– La liceu am fost lamentabil. Aveam un profesor bătrân de franceză care moţăia tot timpul. La bacalaureat am luat 6. Când am început să scriu în franceză, am plecat de la studierea aprofundată a gramaticii. Evident, citisem în franţuzeşte, dar era o limba pe care nu o cunoaştem bine. M-a marcat acest sentiment, mai ales că gândisem în româneşte scriind cele cinci cărţi. Aşadar, am luat-o de la început. Nu poţi scrie într-o limbă decât dacă gândeşti în limba respectivă. Aceasta este problema şi nu poţi gândi în acea limbă decât dacă renunţi la limba ta. E ceea ce am făcut eu. Acum s-a terminat. Am făcut această alegere, suport consecinţele. De aceea, atâta vreme cât scriu în franţuzeşte nu pot să vorbesc româneşte. Nu pentru alte motive. *Este pericolul limbii materne* (s.n. I.D.). Sunt cuvinte pe care nu le-am mai rostit în româneşte de atâţia ani. Creierul e nevoit să facă o întoarcere spre origine. E un complex proces de reîntoarcere spre punctul de plecare, fiindcă sunt cuvinte pe care le-am pronunţat ultima oară la Răşinari.

Din aceste motive, îmi este extrem de dificil, aproape imposibil, să revin la o anume stare de acum 50 de ani.

– Acum, după atâţia ani de izolare pariziană, cum vi se pare limba română ?

– Eminescu, unul dintre cei mai mari poeţi ai lumii, reprezintă exemplul cel mai tipic al dramei poeziei noastre, căci, limba română, fiind una dintre marile limbi de poezie, este totuşi intraductibilă. Din această cauză poezia românească nu s-a tradus şi nu a fost cunoscută la adevărata sa valoare. E o limbă extrem de bogată şi expresivă, o limbă poetică ce a permis poeziei româneşti să capete o mare valoare în toate epocile.

Se poate vorbi de o tragedie a lui Eminescu. Cum să traduci în franceză, de exemplu, „Luceafărul" ori „Ce te legeni"? Limba lui Eminescu, cu influenţele ei populare, nu se pot converti şi este un mare păcat, o mare pierdere pentru literatura română. Eu cred că marele nenoroc al României este acela de a avea o limbă extrem de poetică.

Este absurd să traduci „Luceafărul", nu se poate, există posibilitatea să-i transformi textul, dar acela nu mai este Eminescu. Cum să-i traduci pe Barbu, Bacovia, dar mai ales pe Arghezi,

a căror poezie este străbătută de atâtea sentimente profunde, exprimate într-o limbă deosebit de bogată şi de expresivă.

Prozatorii au mai multe şanse. Un prozator poate fi tradus în franceză, poetul este însă condamnat. Noi n-am avut mari romancieri de talia poeților, dacă am fi avut prozatori de valoarea acestora, atunci literatura română ar fi căpătat o cu totul altă dimensiune.

Limba română este colosal de poetică însă dificil de tradus tocmai datorită bogăției şi expresivității sale, pe când limba franceză este o limbă juridică, îndeosebi pentru contacte, de folosit în eseuri şi în conversație, posedând exactitate şi o aleasă claritate.

Este imposibil să te duci la biserică şi să auzi *Evanghelia* în franceză; sună grotesc. Cândva am şi scris ca nu se poate imagina Iisus vorbind franțuzeşte. *Biblia* în româneşte, tot serviciul religios, în special cel de la înmormântare, când se vorbeşte despre viața pământeană a celui dispărut, este extraordinar.

– Ştiu că ați fost chemat cu insistență de către organele militare româneşti să reveniți în țară spre a fi mobilizat, România fiind în război, alături de nemți.

– A fost o problemă grea pentru mine. Ataşatul nostru la Paris, col. Gorgoveanu, locuia în acelaşi hotel în care se afla şi comenduirea germană şi, tot timpul, mă amenința cu tribunalul militar dacă nu mă întorc în România, la armată.

Enervat de insistența acestuia, i-am spus într-o zi că, dacă nu mă lasă în pace, o să mă sinucid şi o să scriu la gazetă că mi-am luat viața din cauza lui. Cred că l-am impresionat fiindcă m-a lăsat în pace.

– De ce nu ați revenit în România după război ?

– Inițial, nu aveam de gând să mă stabilesc definitiv în Franța. Războiul a fost cauza deciziei de a rămâne la Paris. Mi-am dat seama ca României i-ar fi trebuit peste 20 de ani ca să se refacă după dezastrul pricinuit de acesta. Dacă Pătrăşcanu n-ar fi fost ucis de-ai lui şi eu şi Eliade ne-am fi întors în țară. Pătrăşcanu era un foarte fin intelectual. M-a îngrijorat uciderea acestuia de către comunişti. Am avut viziunea pierderii războiului de către România dar nu am crezut că se va complica atât de dezastruos.

(*Îi înmânez lui Emil Cioran un exemplar din* Secolul 20 *şi lucrarea Paul Valéry,* Poezii, Dialoguri, poetică şi stilistică*, ediție îngrijită şi prefațată de Ştefan Augustin Doinaş. Îi place mult această publicație, spunându-mi că Michaux fusese entuziasmat de a fi publicat în această revistă, considerată ca fiind cea mai buna din Europa*).

– Transmite-i lui Doinaş întreaga mea considerație pentru izbânda aceasta de excepție. Spune-i să trimită publicația la toate ziarele şi revistele din Franța, la ambasadele franceze din lume. Trebuie organizat la Centrul „Pompidou" o expoziție de carte franceză apărută în România. Dacă vreți, pot să vorbesc cu directoarea acestei instituții fiindcă e necesar să se ştie că românii cunosc atât de mult despre cultura franceză.

– De ce credeți că sunteți cel mai important şi subtil interpret al limbii franceze, adică un stilist împovărat de glorie ?

– Mi s-a făcut o nedreptate considerându-mă altfel decât francezii. E inadmisibil ca la ei acasă să te iei în serios. Sunt doar un actor al scrisului, uneori grav, atunci când literele îmi dau un ultimatum. Să fim serioşi. Am păcătuit doar scriind în această limbă, exasperant de solemnă, echilibrată şi miraculoasă în gratuități. Sunt doar un scrib al ei.

– De ce ați refuzat premiile literare? Chiar Dumneavoastră ați spus că dacă încerci să fii liber, vei muri de foame. Reprezintă premiul, onoarea, gloria doar un artificiu?

– O singură dată am acceptat un premiu. Ba nu, de două ori. Prima oară cu *Pe culmile disperării*, acordat de către „Comitetul pentru premierea tinerilor scriitori needitați". Apoi, am acceptat, chiar cu inocență şi neruşinare, „Premiul Rivarol" pentru *Précis de décomposition*. E o ruşine să primeşti premii.

– Chiar în aceste zile vi s-a propus premiul „Paul Morand" al Academiei Franceze. Ați refuzat, bineînțeles. Nu credeți că, uneori, consecvența poate deveni falimentară?

– În fond, nici nu sunt francez, premiul ar trebui să fie acordat unui tânăr. Premiile de aici țin de un fel de mondenitate, de ierarhiile literare, dar îndeosebi de un anumit tip de spectacol. Lui Eliade îi plăceau distincțiile şi recompensele, se bucura nespus când era ales membru în nu ştiu ce academii şi asociații. Mie îmi repugnă.

E decadent pentru spirit să-l amăgeşti cu glorii ieftine. Nu prosperi când primeşti un premiu, ci devii suspect atât pentru prieteni cât şi pentru duşmani.

– Am auzit că, în cele din urmă, tentația de a fi momit cu premiul Nobel pentru literatură, n-a fost decât un exemplu de sterilitate al mai marilor peste visele scriitorilor. Este adevărat că ați refuzat, in stilul Dv., deja cunoscut, Nobelul?

– Sunt doar un cabotin al încăpățânării. Poate că asta face parte din firea mea de transilvănean. E o vulgaritate să te cunoască atâta lume. Eu sunt un trândav al propriei mele condiții. Nu vreau să ies din ea.

Îmi convine această stare. Mi-a plăcut întotdeauna. Ar fi fost o trădare a propriului meu fel de a fi (…).

Întâlniri esențiale cu Cioran

În numărul 26 din 26 iunie 1986 al revistei *Tribuna* publicam o recenzie, „*Emil Cioran sau monologul în filigran*”, a cărții *Exercices d'admiration*, apărută în același an, la Editura Gallimard din Paris, demers sprijinit de Al. Căprariu, conducătorul acestei publicații, care trebuise să facă eforturi serioase pentru ca articolul să vadă lumina tiparului.

I-am expediat lui Cioran un exemplar din respectiva revistă şi nu mică mi-a fost mirarea când am primit de la el un răspuns de mulțumire, acest moment însemnând, de fapt, începutul unei relații epistolare, ulterior, transformată într-una de complicitate literară, întărită de mai multe vizite în rue de l'Odéon.

Blazat şi cu gustul tainei singurătății în multitudinea ei de manifestări, scepticul cel mai fascinant al secolului, în intimitatea mansardei sale celebre era un interlocutor fascinat, cu o curiozitate debordantă în legătură cu realitatea românească, gata oricând să guste o întâmplare ori un fapt de cultură, sabotând, în felul lui, „infernul” cotidian.

Pregătirile de publicare a unei prime antologii din creația sa (*Eseuri*) la Editura Cartea Românească, în traducerea lui Modest Moraru mi-au prilejuit mai multe ocazii de a mă afla în preajma sa, rugându-mă, într-o primă fază, să desluşesc motivele întârzierii apariției cărții acesteia. Regretații Mircea Ciobanu şi Cornel Popescu, figuri emblematice ale Editurii Cartea Românească, au făcut tot posibilul ca prima culegere din opera cioraniană să apară la Bucureşti, după o absență de aproape o jumătate de secol din cultura românească. Am reuşit să îi prezint lui Cioran şpalturile, a făcut câteva modificări şi, în cele din urmă, antologia a apărut, bucurându-se de un interes enorm din partea cititorilor.

Au urmat mai multe întrevederi, iar în 1989, Cioran mi-a acordat dreptul de a mă ocupa de apariția celor cinci cărți, tipărite anterior (*Pe culmile disperării* (1934), *Cartea amăgirilor* (1936), *Schimbarea la față a României* (1936), *Lacrimi şi sfinți* (1937), *Amurgul gândurilor* (1940)), evident, tot la Editura Cartea Românească. În plus, s-a entuziasmat şi de perspectiva de a fi tipărit în Iugoslavia, atât în română cât şi în sârbă şi, în consecință, m-a îndrituit să fac demersurile respective în acest sens.

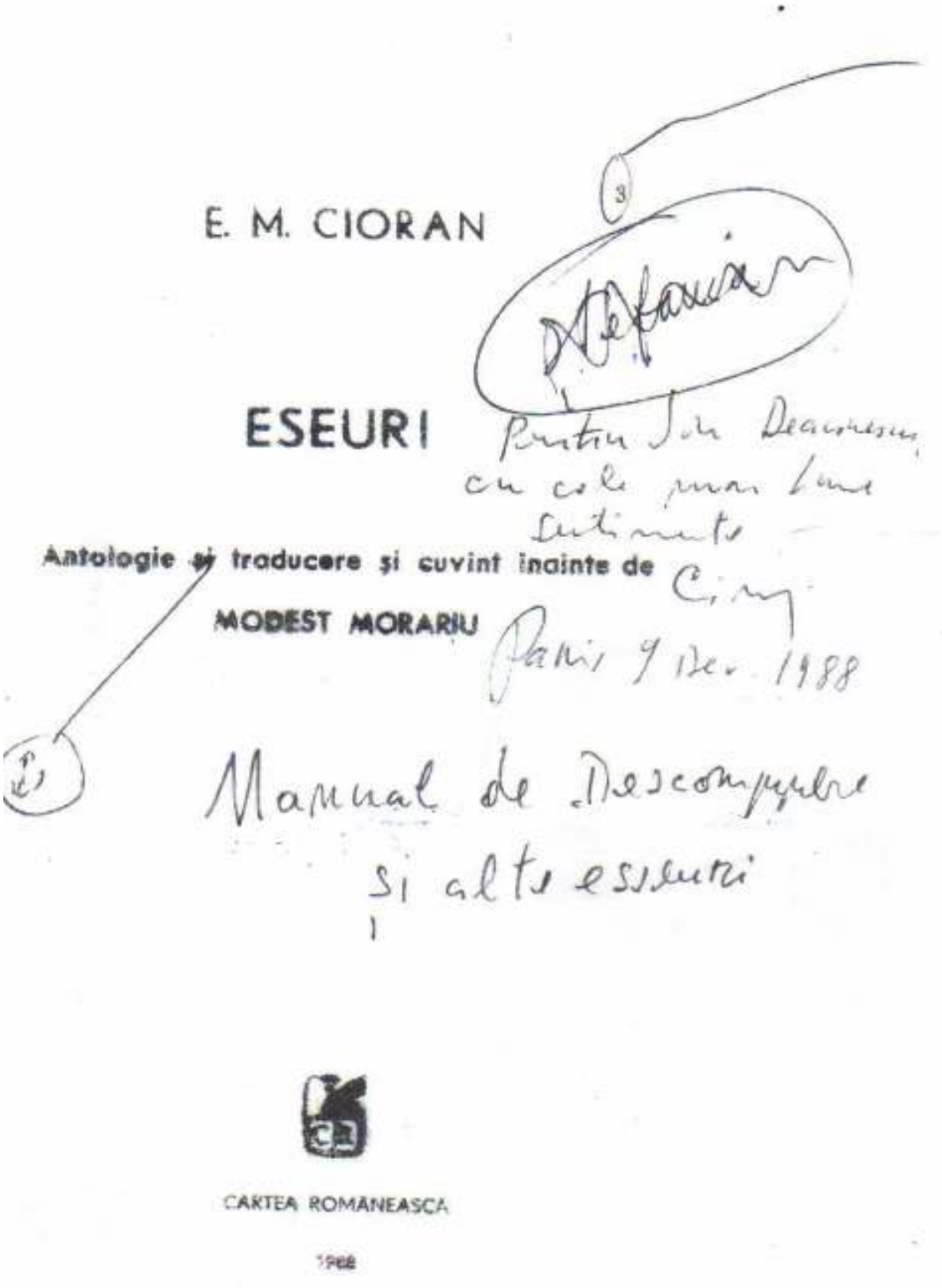
La rugămintea lui Emil Cioran, împreună cu scriitorul Constantin Barbu, i-am făcut o vizită la Sibiu, fratelui său Relu, care, extrem de generos, ne-a pus la dispoziție mai multe documente privitoare la familie şi la traiectul scriitoricesc al celebrului său frate: fotografii ale părinților, copii ale diplomelor de bacalaureat şi de licență, scrisori. Şi, de asemenea, la indicația lui Cioran, am cercetat în această „arhivă”, rămasă familiei, anumite lucrări de care moralistul nu uitase (pe unele le va edita Constantin Barbu, după ce Emil Cioran le va fi revăzut la Paris, în mai 1990, acordându-i copyright-ul pentru *Antropologia filosofică*, *Sfârşitul care începe*, *Tristețea de a fi* – manuscrise inedite şi articole netipărite în cărțile românești).

În ceea ce priveşte cărțile românești, Cioran îmi acordase copyright-ul încă din 1989, dar, în 1990, la rugămintea sa, posibil în urma unor intervenții imperative din partea noului director al fostei Editurii Politice, devenită „Humanitas”, acesta a primit şi el, pentru o perioadă doar de zece ani, îngăduiala lui Cioran de a fi publicat la această editură.

Cum perioada de zece ani s-a scurs deja, ne vom ocupa în viitorul foarte apropiat de editarea celor cinci cărți românești publicate de Cioran până în 1940.

Referitor la fotografiile cu Cioran, ce apar în acest *Caiet Cioran*, precizez că au fost primite cu prilejul mai multor vizite şi nu sunt trucate, cum stupid s-au exprimat Marta Petreu şi un oarecare Dan Craioveanu în revista *Apostrof*.

Ion Deaconescu



E. M. CIORAN

ESEURI

Antologie și traducere și cuvînt înainte de MODEST MORARIU

Pentru Sofia Dragomirescu
cu cele mai bune
sentimente
Cioran
Paris 9 Dec. 1988

Manual de Descompunere
și alte eseuri

CARTEA ROMANEASCA

1988

Cuvîntul traducătorului

Ajuns la capătul unei îndelungate și inevitabile complicități cu scriitorul tradus, adesea copleșit de personalitatea acestuia, regăsind în exprimări fulgurante multe din propriile sale gînduri, bîlbîite sau larvare, traducătorul, eliberat, își cere dreptul la opinie, chit că va folosi chiar părerile autorului, convins fiind că cele mai autorizate opinii cu privire la noi înșine sunt propriile noastre opinii.

Știind cît de refractar este E.M. Cioran la etichetări, știind cît îi displace așezarea precisă într-un anume raft, ne asumăm totuși riscul de a-l situa — fierbinte sau rece, niciodată căldicel — potrivit propriilor sale considerații implicite, așa cum deducem citind dintr-una din scrierile sale de tinerețe. Este vorba de ~~Amurgul gîndurilor~~, *apărută la București în 1936. El deosebește aici două tipuri de filosofi : cei „ce gîndesc asupra ideilor și cei ce gîndesc asupra lor înșiși". Cu alte cuvinte, pe de o parte* filosofii obiectivi pentru care numai ideile au biografie ; *pe de altă parte,* filosofii subiectivi, *pentru care* numai autobiografia are idei ; *sunt cei* predestinați să trăiască în preajma categoriilor *și cei predestinați să trăiască* în preajma lor înșiși.

Cartea Amăgirilor

Acord

Subsemnatul Emil Cioran, domiciliat la Paris, 21 rue de l'Odéon, declar că drepturile de autor în lei, ce mi se cuvin, în urma publicării cărții mele Eseuri (Manual de Descompunere și alte eseuri) să fie atribuite fratelui meu Cioran Aurel, domiciliat în Sibiu, strada Dealului 40. Aceasta declarație o am și pentru edițiile următoare ale acestei cărți.

Paris 9 Decembrie 1988

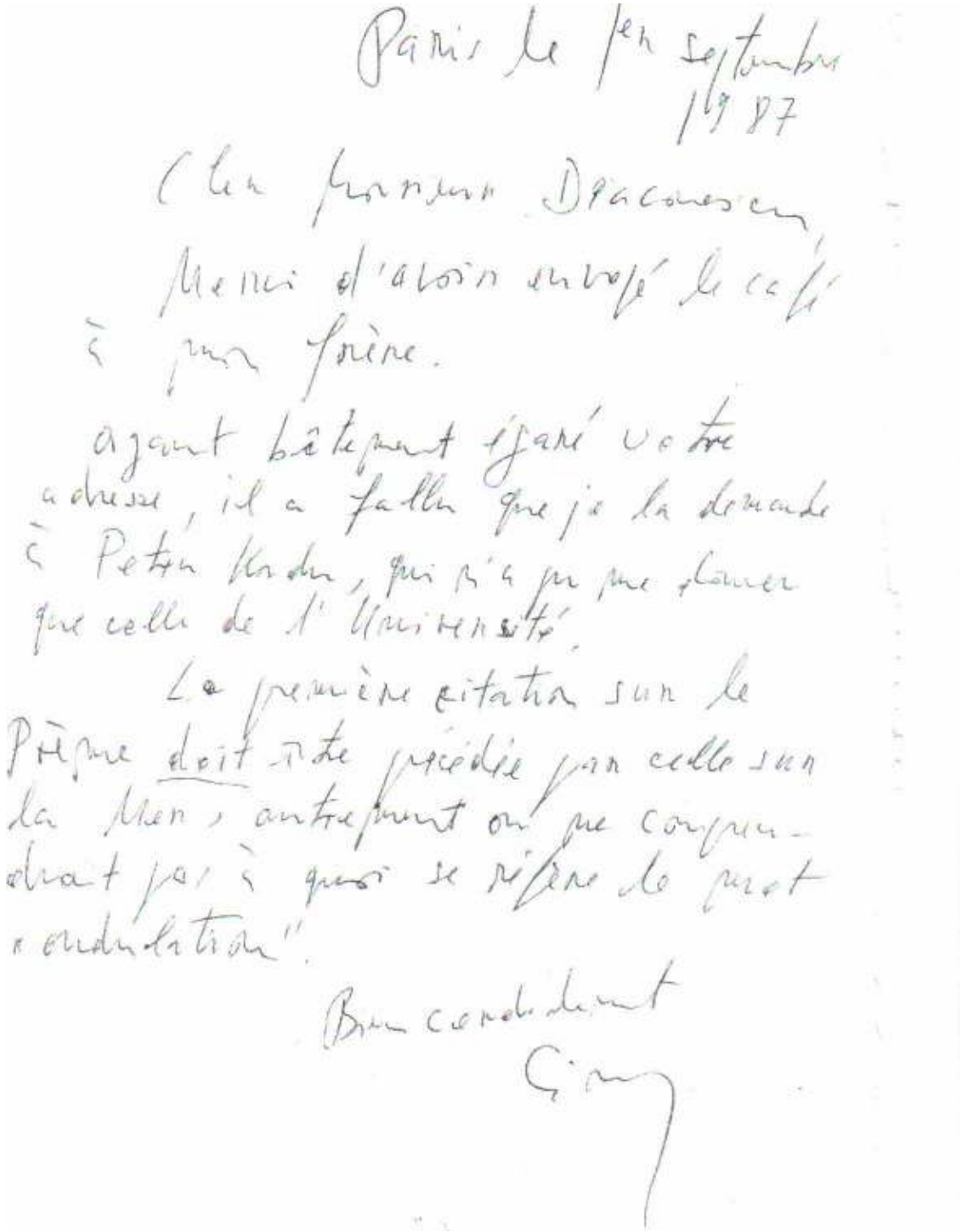
E. (Cioran)

Paris 22 septembre
1988

Dragă Domnule Deaconescu,

Aflând că se va publica
textele mele traduse de Modest
Morariu, știu foarte mult ca să fie
publicate neapărat textele traduse de
el. Într-o scrisoare, de a cărei
dată precisă, pare-mi-se amintesc, am
specificat să nu se publice cartea cu
prefață, ci numai cu date referitoare
la cărțile din care au fost extrase
textele. În consecință vă rog să
comunicați Editurii Cartea Românească
aceste recomandări. Aș dori foarte mult,
dacă e posibil, să fac eu însăși corectura,
splendidele file fiind culese de D-voastră
cu cele mai bune intenții.

S. Cioran



Paris le 1er septembre
1987

Cher Monsieur Dracoulescu,

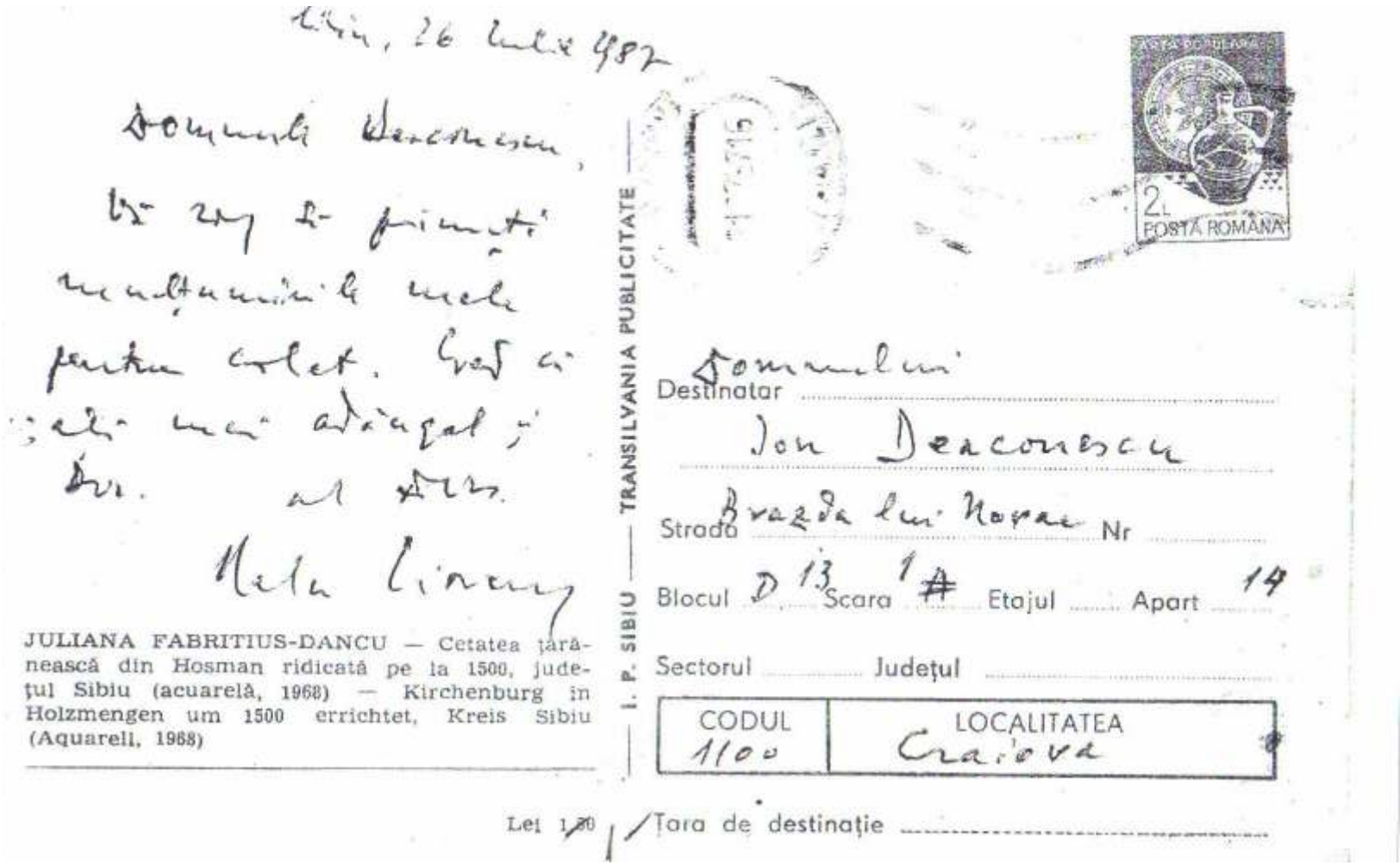
Merci d'avoir envoyé le café à ma soeur.

Ayant bêtement égaré votre adresse, il a fallu que je la demande à Petru Vodă, qui n'a pu me donner que celle de l'Université.

La première citation sur le Pôpre doit être précédée par celle sur la Mer, autrement on ne comprendrait pas à quoi se réfère le mot "ondulation".

Bien cordialement

Cioran



Sibiu, 26 iulie 987

Domnule Deaconescu,

Vă rog să primiți mulțumirile mele pentru cărți. Sper să vă mai adăugați și D-voastră.

Al dvs.

Mihai Cioran

JULIANA FABRITIUS-DANCU — Cetatea țărănească din Hosman ridicată pe la 1500, județul Sibiu (acuarelă, 1968) — Kirchenburg in Holzmengen um 1500 errichtet, Kreis Sibiu (Aquarell, 1968)

I. P. SIBIU — TRANSILVANIA PUBLICITATE

POSTA ROMÂNĂ 2L

Domnului

Destinatar Ion Deaconescu

Strada Brazda lui Novac Nr

Blocul D 13 Scara 1 Etajul Apart 14

Sectorul Județul

CODUL 1100 | LOCALITATEA Craiova

Lei 1,80 / Țara de destinație

Octavian Lohon

Emil Cioran pentru eternitate

Până prin 1990, numele lui Emil Cioran era pronunțat mai mult în şoaptă şi doar cei slobozi la gură îşi permiteau să vorbească de titlurile cărților sale, de activitatea sa publicistică, cu voce tare. Odată cu întâmplările deceniului '90, edituri apărute ca ciupercile după ploaie, cum se spune, chemați şi nechemați, consumatori iliciți de cerneală au căzut într-o alarmantă maladie cioraniană, încercând – rareori cu succes, dar mai ales dând rateuri lamentabile – să reediteze opera lui Emil Cioran, să-i consacre „exegeze", „studii", intervenții cu pretenții docte la te miri ce simpozioane. Atitudinea aceasta zelatoare este, oarecum, explicabilă, dacă ne gândim că scriitorul nu mai beneficiase, în spațiul cultural românesc, de atenția cuvenită, circulând doar cu circumspecție, cu voie de la „stăpânire" adică, prin scurte fragmente, prin citate cu grijă alese, care „să meargă".

Opera sa, cu o carieră fulminantă pe malurile Senei şi cu ecouri până în Japonia, este rezultatul unei gândiri de un tip special din care s-a alimentat ceea ce s-a numit „fenomenul Cioran". Este, de la început, de remarcat o gândire bulversantă şi bulversată de o exemplară exigență plasată în zona mizantropismului, a deselor răbufniri de sarcasm uluitor.

De la debutul cu volumul *Pe culmile disperării* (1934), opera cioraniană poate fi considerată, ca cea a lui Goethe, o lungă confesiune. Toate scrierile în limba română ale lui Cioran – *Cartea amăgirilor* (1936), *Schimbarea la față a României* (1936), *Lacrimi şi sfinți* (1937), *Amurgul gândurilor* (1940), *Îndreptar pătimaş* (1991) – relevă un spirit original, din care țâşnesc atitudini colerice, trăiri irepresiv eruptive. Totul pleacă de la inconfortul îndoielii plasate între experiența religioasă şi speculațiile legate de divinitate. Altfel spus, diferența între categoriile gândirii şi cele ale credinței se demonstrează a fi fundamentale.

Moralmente, Cioran se dedă cu voluptate suferinței, conştient fiind că, dincolo de obişnuinta sferă a experiențelor de viață, suferința „se converteşte în bucurie, bucuria în suferință; elanurile în dezamăgiri şi dezamăgirile în elanuri; tristețile în văpăi şi văpăile în triste ți". În jurul acestor concepte ale gândirii sceptice s-a construit „fenomenul Cioran".

Între smerenia suferinței şi vocația hiperbolei şi a paradoxului se plasează *marea negație* cioraniană, guvernată de gesturi colerice: „Există un mare deşert în România... un român nu se poate face interesant într-o societate de conaționali, decât etalându-şi defectele, insuficiențele. Nu există popor în lume care să facă o virtute din faptul de a nu munci... tipul omului inteligent şi unanim simpatizat este chiulangiul sistematic". Dureroasă, dăltuită în adâncurile firii româneşti, este constatarea: „De când există România nici un intelectual n-a murit pe o idee, vreau să spun că nici unul nu s-a *substituit* (s. E. C.) vreunei idei".

Voluptatea angoasantă a analizei lucide, capătă căderi abisale într-o exigență abisală de natură negativist lirică, deplângând cu suflu liric depeizarea de „ce pays qui fut le nôtre et qui n'est plus à personne" (*Lettre à un ami...*).

În contextul negației de vârf proferate de Cioran, totuşi el are un spațiu spiritual de izbăvire: „Afară de Eminescu, totul este aproximativ. Nici unul nu ne-am lăudat cu el. Căci nu l-am declarat cu toții, o excepție inexplicabilă printre noi". Coordonatele eticii cioraniene convoacă efecte reconfortante în acest pesimism funciar, comparat de Mariana Şora cu magicele cuvinte ale lui Schopenhauer din aforisme.

Ca, de altfel, în toată opera sa, Cioran este derutant, remarcabil, reținându-i-se autenticitatea, modalitatea de abordare a subiectului. Spiritul său suplu, scormonitor, extremist între modestie şi orgoliu, nu face, însă, pedanterie savantă, dar se plasează în stupoarea metafizică, generatoare a unui fel special de joc de spirit. Neliniştit şi preocupat de a-şi depăşi propriul destin, gânditorul închipuie „o hermeneutică a lacrimilor", lacrimi ce imprimă „un caracter de eternitate devenirii" (*Lacrimi şi sfinți*). Dar, încă din prima sa carte, *Pe culmile disperării*, în loc să cadă în plâns, „lacrimile sale se transformă în gânduri", adică sunt o durere sublimată. Am putea, astfel, vorbi despre o conştiință a finitudinii, despre zonele metafizice şi despre tentativele de a găsi certitudini.

În tot ce scrie Cioran se simte aripa neagră a conştiinței neantului nostru. Setea nestăvilită de schimbare, care îşi găseşte expresia într-o frenetică şi atotcuprinzătoare imprecație, ca în *Précis de décomposition*, capitolul *Exercices d'insoumission*.

Aşa cum au observat mai toți comentatorii lui Cioran, calea de urmat este cea a reducerii totului la inexistență, la teroarea neantului, căci nu avem la dispoziție decât „un erzaț de a fi". Salvarea de această neantizare ar avea o singură cale de însănătoşire: plonjarea şi scufundarea în Nirvana – altceva decât neantul, „un vid", „un neant lipsit de calificativele sale negative". Nihilismul funciar de tinerețe conține, ca la Goethe, elementele unei confesiuni de mare intensitate, de profundă rostire patetică, niciodată lipsită de emoțiile pe care le furnizează paradoxurile introversiunii.

În contextul întregii sale opere, Cioran se supune sistematic unor rigori pe care el însuşi le numeşte „a gândi împotriva sa". Din acest punct de vedere, gânditorul operează cu un concpet firav – amăgirea cu miraje – care-i furnizează starea imună la tot ceea ce înseamnă iluzie, pentru că privirea-i operează o permanentă suspiciune față de orice opțiune favorabilă a a celorlalți. Exercițiu de nesupunere, este o explicare a lucidității extreme de la care porneşte şi la care revine cu premeditare. El acceptă ca adevăr doar ceea ce este disperant. Luciditatea aceasta de maximă luciditate cade, la Cioran, într-un adevăr cât de cât „respirabil", dar suportul este fragil, conducând la un fel de maladie, scriitorul invocând „răutatea" şi „frica" de a fi înşelat de o transformare în favoare proprie. De aici rezultă un model de gândire sceptică modernă. Cioran se plasează într-un colț al obiectivității irevențioase a cărei componentă tutelară este construită pentru a întreține starea dilematică, la rându-i guvernată de rezonabilitate şi scepticism.

Pe măsură ce înaintează spre maturitate, gândirea cioraniană nu-şi modifică la modul spectaculos pulsiunile oarecum haotice, ci se reformulează, ca un rezultat al unei absorbții culturale de mare anvergură. Evoluția spre marca definitorie de *gânditor* cu răbufniri contradictorii se evidențiază prin trecerea – cum s-a spus – de la tonul rapsodic, la patetism, la emoții şi paradoxii. El cere, din ce în ce mai insistent şi clar, interogația esențialului, refuzând *spiritul de geometrie* în favoarea simetriei drămuite într-o manieră specială, cu accesorii, argumente şi demonstrații aranjate într-un eşafodaj bine compartimentat. Fără vibrații interioare, fără tensiunea sufletului – spune –, nimic nu se întâmplă, nimic nu se poate. Această poziționare sinceră validează o aventură metafizică sprijinită solid pe o sete irepresibilă de a sugruma răul care guvernează lumea şi eliminarea conştiinței neantului propriu de origine manicheană. De aici, imprecațiile împotriva lui însuşi, sugerând inactivitatea, ataraxia, până la maltratarea fizică, sfâşierea de către inamici pe care-i binecuvintează, iar cadavru-i lăsat fără mormânt şi defăimat, ca în *Rugăciunea unui dac*. Această atitudine a filosofiei lui Cioran vine după ce, înainte de Război, omagiase acțiunea, afirmarea absolută a vieții (simpatia față de Garda de Fier). Respingerea, resentimentele se vor manifesta după Război ca un sentiment al înfrângerii, înțelegând că elemente ale scepticismului său manifestat plenar ulterior sunt reversul afirmațiilor anterioare, al nebuniilor tinereții, cum avertizează chiar scriitorul. Altfel spus, este o reacție de şantaj al tinereții față de vârsta matură, care îi permite o negare totală a libertății interioare, parcurgând – cum mai

subliniam – calea de la glorificarea acțiunii la ataraxia apoteotică, așa cum au făcut și alți gânditori și scriitori campioni ai culturii europene, precum Heidegger, Gottfried Benn, Jünger, Malraux sau, evident, Mircea Eliade.

Cioran se supune, în întreaga sa operă, sistematic rigorilor a ceea ce el însuși numește „a gândi împotriva sa". El suspicionează orice opțiune favorabilă celorlalți și se autoimunizează în fața atacului oricărei iluzii. Este un „exercițiu" de explicare a lucidității extreme, de la care pornește în mod continuu, acceptând ca adevăr doar ceea ce este disperant. Este o stare de luciditate belicoasă, care îl conduce la un fel de maladie a obiectivității ireverențioase de gen dilematic. Pentru că suntem sau nu parte a eternității, ipostazierile cioraniene vizează răul care macină umanitatea încă de la începuturile sale, rezumat nu doar la căderea în păcat, ci la prăbușirea în timp. Ieșirea din captivitatea temporalului, așa cum încearcă să o desigileze în *Silogismele amărăciunii*, este cel puțin dramatică prin incesabilitatea sa. Constatarea, tragică, generează sarcasmul, ca revers al neputinței, marca Cioran: plasarea într-o luciditate feroce care îl obligă să respingă orice idee reflexă a dorințelor noastre mărturisite sau ascunse cu excesivă grijă.

După Cioran, viața este „parțialitate, eroare, iluzie și voința iluziei, producerea de judecăți obiective", ceea ce, pentru el, înseamnă „a trece de partea morții". Prin urmare, este agreată trecerea de partea vieții, dar fără – paradoxal – acceptarea devenirii. Căci aceasta ar însemna asumarea atributelor diavolului, identice cu ale timpului și cu ceea ce ne acaparează încă de când trăiam fără Dumnezeu. În *Tentation d'exister*, Satan este „marele Trist" (revers blagian?!), înțelegându-l ca pe un erou byronian, emoționându-ne pentru că „paradoxurile și contradicțiile sunt ale noastre".

În tot ce a scris, se simte – noi am sugerat-o cât de cât – o tentație constantă a rebeliunii, ca în câteva dintre poemele eminesciene. Este o gestică gnostică într-o scenografie și o regie ce invocă disperarea existențială și setea de aneantizare.

Imprecațiile fără echivoc au, constant, reversul luptei cu eternitatea.

Octavian Lohon

Un cuvânt despre 64 de negații plus ultima

Un cuvânt despre 64 de negații plus ultim • Budha ar putea fi gelos? • Un geniu de care nu încetez să mă mir • Tot ce este negativ în el • Dacă n-am fi avut pe Eminescu? • Dumnezeu nu este mai mult decât o proiecție a „setei de repaos" • În vacuitate - universul nu era decât un cuvânt • Rugăciunea unui Dac.

Nimeni n-a observat până acum cât este, *într-adevăr,* de eminescian Cioran. După propria confesiune, tot *Manualul de descompunere* n-ar fi decât un comentariu la *Rugăciunea unui Dac*.

Nu s-a observat încă miezul luciferic (amintind de treptele inițierii nihiliste a lui Hyperion) al viziunii despre extaz şi vid din *Lacrimi şi sfinți.*

Cină Cioran scrie *l'lnâelivre,* teoria şi practica vacuității se întâlnesc, prin *Prâjna-Paramita,* cu poiematica vacuității aşa cum este ea risipită – creând prin abolire – în eminescianitate.

Am vorbit de mai multe ori cu Cioran despre Eminescu. Traducerile în franceză nu-l pot impune aşa cum el chiar este. O carte profundă despre Eminescu, o carte care să-i facă pe câțiva intelectuali francezi să învețe româneşte – numai astfel ar putea înțelege francezii ceea ce este mai apoteotic-negativ în Eminescu. *„Să-şi explice singuri"* – spunea Cioran.

I-am spus că Eminescu studiase buddhismul indian după cartea unui francez – Burnouf. Găsise acolo zeci de pagini strălucitoare despre Nirvana, fragmente din Nâgârjuna, Chandrakirti, Asvagosha...

Tânărul poet care nu visa decât la „disoluția finală", în *Despre neajunsul de a te fi născut*, – aşezat alături de Nâgârjuna, Chandrakirti şi Shantideva – nu era altul decât Eminescu şi disoluția finală nu era altceva decât „intrarea în vecinicul repaos".

I-am spus lui Cioran că există în Eminescu negații tot atât de îndrăznețe precum în Nâgârjuna. Am exersat împreună 64 de negații. Iar înainte de plecare, Cioran mi-a spus că sunt 65 de negații!, dar vom păstra cifra de 64, iar pe cea de-a 65-a o vom numi ultima negație. Cioran chiar a comentat aforistic întreaga zestre de vacuități – aşa cum ni le înfățişează Chandrakirti în *Intrarea în Miez.*

A sfârşit prin a spune că limba română „este limba celui mai nihilist popor din lume".

Constantin Barbu

Emil Cioran

Despre Mihai Eminescu

Budha ar putea fi gelos? • Un geniu de care nu încetez să mă mir • Tot ce este negativ în el • Dacă n-am fi avut pe Eminescu? • Dumnezeu nu este mai mult decât o proiecţie a „setei de repaos" • În vacuitate – universul nu era decât un cuvânt • Rugăciunea unui Dac

Există un mare deşert în România. Orice complexitate sufletească presupune zdrobiri interne, presiuni ascunse ale sufletului, timidităţi durabile şi taine îngropate. Ascunzişurile sufleteşti se alimentează din cadavrele propriului nostru trecut. De ce ne vom scoate noi cadavrele în amiază? Ce caută străfundurile sufletului în lumina zilei? Nu există „suflet" decât în noapte. România nu este o ţară luminoasă: ea este o ţară subterană, dar fără mari întunecimi. Suntem, poate, prea simpli sau prea limpezi în obscurităţile noastre. Căci nu cred ca România să fie *timidă* cu înălţimile sau adâncurile ei. Din păcate ea este prea sinceră şi prea curajoasă cu golurile ei. Şi le acceptă prea des, se disprețuieşte pe sine de prea multe ori.

Este foarte caracteristic că un român nu se poate face interesant într-o societate de conaţionali, decât etalându-şi defectele, insuficienţele. Nu există popor în lume care să facă o virtute din faptul de a nu munci. În România, tipul omului inteligent şi unanim simpatizat este chiulangiul sistematic, pentru care viaţa este un prilej de capriciu subiectiv, de exerciţiu minor al disprețului, de negativitate superficială. N-am întâlnit om care să aibă o mai slabă aderenţă la valori ca românul. De când există România nici un intelectual n-a murit pe o idee, vreau să spun, că nici unul nu s-a *substituit* vreunei idei. Atitudinile spirituale sunt identificabile aiurea prin *nume*; ne descurcăm în istoria spiritului cu ajutorul indivizilor. Intelectualul obsedat este un monstru la noi, *îndoiala de sacrificiu* este o nota diferenţială a românului. Credinţa în inutilitatea jertfei este aşa de organică, încât ar trebui o febră asemănătoare epocii de martiri a creştinismului, pentru a convinge acest popor amărât de sensul spiritual ai renunţării. Ne lipseşte pasiunea distructivă pentru ideal. Nu poţi impune o valoare decât pe dărâmături: ruinele indică totdeauna prezenţa spiritului. Elanul de auto-distrugere care să se nască din dorinţa de a da lumii contur, prin proprie lichidare, presupune perspectiva altor lumi şi gelozia pe ele, ce naşte pasiunea de transfigurare a lumii acesteia. Românul este consecvent numai în luciditatea faţă de condiţia românească. El ştie că nici unul dintre semenii lui naţionali nu este entuziasmat de soarta lui de român şi atunci începe mărturisirea deficienţelor proprii; interpretate şi scuzate prin viciile substanţiale ale României. Nici un român nu se simte personal vinovat. Toate ratările şi golurile şi le explică prin vidurile României, dezertând astfel de la responsabilitatea individuală. Este drept că schimbarea la faţă a ţării nu se poate face prin eforturi divergente şi disparate, ci este necesară o modificare structurală pe bază de orientare colectivă. Dacă toată România nu pleacă la drum ca să se cucerească pe sine însăşi într-un elan colectiv, indivizii care vor să se salveze dintr-o romanitate deficientă, sunt condamnaţi mai curând sau mai târziu ratării, neavând la bază rezistenţa substanţei naţionale. Frecvenţa încercărilor de mântuire individuală este totuşi

simptomatică şi ea dovedeşte ce intensităţi poate să atingă voinţa de lichidare a unui dezastru naţional, înscris în sânge. Până când ne vom mai proiecta golurile noastre în vidurile României?

De-am fi dezvoltat o pasiune infinită şi de ne-am fi revărsat ardori ascunse, viaţa noastră n-ar fi fost o serie de începuturi ratate, aveam şi noi reazimul gloriei: şi mărirea ne era o consolare, iar nu aspiraţie vagă. N-am interiorizat decât resemnarea şi de aceea nu ştim ce înseamnă acumulările temporale cu inevitabilele lor declanşări explozive. Nimic nu se creează în domeniul spiritului fără un anumit grad de asceză. Cu cât viaţa este mai strânsă în zăgazuri, cu atât cresc mai mult elanurile spiritului. Instinctele trebuie să ardă sub conştiinţă. Pasiunile spirituale sunt clocote vitale, care nu mai servesc viaţa. Exasperarea biologiei între intensităţi şi deficienţe constituie fundamentul spiritului. Cărei idei i-am servit cu toate forţele vieţii, de câte ori ne-am îngenunchiat tăriile inimii slăbiciunilor spiritului? Asceza este o voinţă de putere cu resort biologic, dar cu finalitatea în spirit. Un imperialism pe alt plan, dar cu o agresivitate nu mai puţin violentă. Încordările şi vibraţiile ascezei răzbună tot ce n-am trăit, tot ce n-am consumat. Românul n-are de răzbunat decât somnolenţa lui seculară. Individul, n-a refuzat aproape nimic şi de aceea este clar cu sine însuşi, sincer cu nimicul său. Dorinţele neîmplinite sunt sursa dramatismului interior. Suntem numai prin ceea ce am acumulat netrăind. Să ne fie ne-istoria izvorul nostru de viaţă ? Fi-vom capabili să creăm prin ce n-am făcut? Tot ce s-a creat până acum în România poartă stigmatul fragmentarului. Afară de Eminescu, totul este aproximativ. Nici unul nu ne-am lăudat cu el. Căci nu l-am declarat cu toţii, o excepţie inexplicabilă printre noi? Ce a căutat minor, iată convingerea mea adâncă; pe vremuri ea mă făcea să sufăr, astăzi abia de mai pot percepe un fel de regret mai mult sau mai puţin rece. N-aş fi emis această judecată „definitivă" dacă ea n-ar fi răsărit, măcar în parte, dintr-o practică destul de îndelungată a cunoaşterii de sine...

Acestea fiind spuse, oricât de sever voi fi fost cu mine însumi sau cu generaţia noastră, nu cred că trebuie să-i supraestimăm, prin contrast, pe cei tineri, aceşti tineri despre care spuneai, nu de mult, că ei singuri îl merită pe Eminescu. Ceva (drept să-ţi spun nu ştiu ce anume) mă încredinţează că eşti victima unei înflăcărări mult prea generoase. La urma urmei, mă gândesc la „*tânăra generaţie*" de dinainte de război – ne-am dovedit capabili de un eşec nedefinit, indiscutabil şi răsunător. Noii veniţi ar trebui să înainteze în izbândă la fel de departe pe cât am mers noi în înfrângere. În clipa aceea, şi numai atunci, s-ar putea susţine că sunt demni de Eminescu.

Tot ce este negativ în el

L-am idolatrizat întotdeauna pe Eminescu şi dacă n-am comentat niciodată opera lui este pentru că viziunea lui despre lume îmi este foarte apropiată.

Tot ce este negativ în el tot ceea ne este spaimă de lume eu în el o regăsesc. Nimic nu te paralizează în aşa măsură pe cât afinitatea întemeiată pe admiraţie.

Dacă n-am fi avut pe Eminescu?

A fi român înseamnă a fi o fiinţă cu multă apă în sânge. Şi această diluare se găseşte în toate planurile vieţii. Lipsa de orgoliu naţional, scepticismul în toate domeniile, neîncrederea superficială, absenţa totală a oricărui gen de mesianism, ironia uşoară şi periferică, amabilitatea instabilă şi trecătoare, toate acestea sunt aspecte ale diluării interne, sunt expresii

ale compromisului organic, care n-are în nici un fel voința de a fi, unilateral dintr-o mare pasiune excesivă, dintr-o neliniște adâncă şi absurdă, dintr-o infinită frământare. România, neputându-şi lega numele de nici o creație prea mare, nu şi l-a legat până acum de nici o absurditate impresionantă şi grandioasă. Oare ce am face noi dacă n-am fi avut pe Eminescu? Şi este o groaznică ironie de o semnificație dureroasă, că în țara în care toate lucrurile sunt pe deplin explicabile, în care totul este accesibil până la platitudine, Eminescu a fost declarat unanim o apariție inexplicabilă. Într-adevăr, la noi, tot ce e adânc e inexplicabil. Cunosc o femeie de o adâncime sufletească remarcabilă, care pentru acest păcat este declarată de toată lumea, o simplă „aiurită".

Încercați să puneți marile probleme şi veți întâmpina neîncrederea cea mai bănuitoare. La noi, a vorbi de moarte, de suferință, de neant şi de renunțare înseamnă a fi un escroc ordinar. Nimic nu este mai penibil şi mai respingător decât să auzi că acolo unde tu ai manifestat în fiecare clipă fără nici o speranță în posibilitatea unei salvări, unde ai gândit pentru a nu plânge şi unde ai scris pentru a nu muri, ceilalți să vadă o pură escrocherie, o vulgară dorință de a epata. Românul n-are sensibilitate pentru marile sincerități fiindcă el nu vede în diversele experiențe ale vieții răscruci, nu vede în fiecare moment un aspect din evoluția unui destin, din viața şi din moartea lui, ci explică totul printr-o fatalitate exterioară, cu o facilitate reprobabilă. De aceea, am avut momente când mi-a fost ruşine că sunt român. Dar dacă regret ceva, sunt aceste momente. De nu aş fi român decât prin defecte, şi tot aş iubi această țară, împotriva căreia sunt înverşunat dintr-o nemărturisită iubire. Este un lucru sigur că noi nu vom intra în istoria universală prin creații; dar nu vom avea noi curajul unor gesturi absolute în radicalismul şi absurditatea lor, nu. Vom avea noi energia a cărei explozie să fie gloria şi triumful nostru? Nu vom fi noi atât de exaltați încât în mari pasiuni şi în excesive tensiuni să înfrângem pasivitatea şi indolența imbecilă în care vegetează această națiune? Voi crede în această țară, lipsită total de sensibilitate tragică, atunci când voi vedea în ea o voință de risc, o voință teribilă de a se nega pe sine însăşi. România nu se poate salva decât negându-se lichidând radical cu un trecut mai mult sau mai puțin inventat, distrugându-şi toate iluziile şi iubirile ei de până acum. Până când nu va termina cu echilibrul comod, cu normalitatea ei ruşinoasă, n-are nici un drept la existență. În țara asta sunt prea mulți oameni normali. De aceea nu se poate găsi un geniu muzical, un dictator şi un mare criminal. Căci România este țara oamenilor atenuați, a oamenilor care, în loc să sfârşească în nebunie, sfârşesc în impotență. Unde este acel fluid vital care să circule în aceşti oameni, ridicându-i cu o forță irezistibilă înspre regiuni iraționale, sau aruncându-i înspre adâncimi periculoase, unde este patosul marilor transfigurări şi unde este drama şi conştiința esențialității fiecărei clipe de viețuire? Românii nu vor fi salvați decât atunci când vor începe lupta împotriva lor. Şi această luptă nu va fi sinucidere ci adevărată viață. Numai în acest fel, existența lor va căpăta un sens dramatic şi numai în acest fel se va ajunge la încrederea în sine. Este o greşeală să găseşti cauza răului național în disprețul pe care românul îl are pentru propria lui țară, când ar trebui să vezi chiar în acest dispreț expresie a deficienței naționale, să descoperi în acest scepticism o lipsă a substanței interioare a acestei țări. Când românul va vrea să fie oricum numai aşa cum e nu, atunci nimeni nu se va mai îndoi de țara lui, precum nici un german nu se îndoieşte de Germania şi nici un francez de Franța. Când se va evapora apa din sângele românesc? Când el va arde atât de tare, încât aburii să se ridice ca forme de ascensiune ale răului. De nu vor avea românii atâtea văpăi în ei încât să consume întreg putregaiul din ei, vor merge înspre o singură diluare totală. Şi anonimatul le va deveni destul. Nu este de mirare ca în dezesperanta monotonie a ritmului vieții naționale unii să fi găsit o aproximativă salvare în asimilarea în

alte culturi. Dar, pentru viitorul acestei țări, sunt de o mie de ori mai prețioase acele elemente care au dorit să fie americani, indieni, francezi sau germani, decât cei care trăiesc într-un naționalism superficial, fără o justificare mai adâncă. Apreciez din această țară numai pe aceia care au voit să nu mai fie români fiindcă numai ei vor putea fi românii de mâine. A fi român cu adevărat înseamnă a nu mai voi să fii român în sensul de până acum. Deocamdată îi trebuie României mulți negativişti.

Dumnezeu nu este mai mult decât o proiecție a „setei de repaos"

Toți nihiliştii s-au războit cu Dumnezeu. O probă în plus pentru vecinătatea lui cu nimicul. După ce ai călcat totul, nu-ți mai rămâne de zdrobit decât această ultimă rezervă a neantului.

Imposibil de a găsi gândirii alt rost, decât acela de a te consola că nu eşti Dumnezeu. Şi ca să răsbuni acest regret, măreşti golul lăuntric, întinzi la nesfârşit leagănul divin.

Cu cât mă gândesc mai mult la Dumnezeu, cu atât *sunt* mai puțin. Apropierea de el este moartea creaturii; pierderea în el, suprimarea individuației Cu cât urci mai mult pe o scară divină, cu atât diminuezi în ființă, iar în pragul lui Dumnezeu, încetezi a fi. Astfel, el nu este mai mult decât o proiecție a „setei de repaos".

Ultima treaptă a nihilismului este absorbția în Dumnezeu. Ea pecetluieşte lumea, iremediabil, ca un joc de umbre. Dar sunt ierni şi feerii în ierni şi primăveri vaste, cu suspine dezgropate de aurori, care fac din Dumnezeu o umbră. Dacă pustiul inimii se refugiază într-o laşitate metafizică, plenitudinea naturii îl converteşte într-o aparență. Ori ce-am face. Dumnezeu nu este mai mult decât o dezertiune ontologică a tristeții noastre.

În vacuitate – universul nu era decât un cuvânt

Je ne m'arrête pas davantage devant celle du poète qui, vivant, ne songea qu'à sa dissolution finale. D'autres noms me poursuivent, des noms d'ailleurs, liés à une vision bien faite pour expulser de l'esprit toutes les obssesions, même les funebres. Nâgârjuna, Chandrakîrii, Shantideva pourfendeurs non pareils, dialecticiens travaillés par l'obsession du salut, acrobates et apôtres de la Vacuïté..., pour qui, sages entre les sages, l'univers n'était qu'un mot...

Rugăciunea unui Dac

Dans les accès de désespoir le seul recours salutaire est l'appel à un désespoir plus grand. Aucune consolation raisonnable n'étant efficace, il faut s'accrocher à un vertige qui rivalise avec le vôtre, qui le dépasse même. La supériorité qu'a la négation sur toute forme de foi éclate aux moments où l'envie d'en finir est particulièrement puissante. Toute ma vie, dans ma jeunesse surtout, *La prière d'un Dace* m'a aidé à résister à la tentation de mettre un terme à tout ça. II n'est peut-être pas inutile de signaler ici que la dernière page du *Précis de décomposition,* mon premier livre écrit en français, est, par le ton et la violence, très proche des excès du Dace. Plus d'un Occidental a décelé dans la littérature roumaine une note sombre, étrange chez un peuple réputé frivole. Cette note existe indiscutablement et on l'attribue, faute d'une raison précise, aux conditions historiques, aux épreuves ininterrompues d'un pays à la merci de tel ou tel empire. Le fait est que dans la page en question tout finit

mal, tout avorte, et que les échecs y sont mis sur le compte du Destin, instance suprême des vaincus. Quel peuple! Le plus passif, le moins révolutionnaire qu'on puisse imaginer, le plus *sage*, à la fois dans le bon et le mauvais sens du mot, et qui vous donne l'impression qu'ayant tout compris, il ne peut s'élever ni s'abaisser à une illusion. Plus on vit, plus on se répète que même si on à vécu des années et des années loin de lui, on n'échappera jamais à une malchance originelle, à un legs funeste qui ruine toute velléité d'espoir. La *Prière d'un Dace* est l'expression exaspérée, extrême, du néant valaque, d'une malédiction sans précèdent, frappant un coin du monde saboté par les dieux. Ce Dace, évidemment, parle en son nom, mais son inconsolation a des racines trop profondes pour qu'on puisse la réduire à une fatalité individuelle. A la vérité, nous procédons tout de Lui, nous perpétuons son amertume et sa rage, à jamais entourés du nimbe de nos défaites.

N'oublions pas de rappeler que le poète était jeune lorsqu'il écrivit cette effrayante et exaltante mise en cause de l'existence. Une telle apothéose négative ne pouvait avoir un sens que si elle émanait d'une vitalité intacte, d'une plénitude se retournant contre elle-même. Un vieillard déçu n'intrigue personne. Mais être revenu de tout dès les premières perplexités se ramène à un saut dans la sagesse qui vous marque pour toujours. Qu'Eminescu ait tout compris dès le début, sa prière, la plus clairvoyante, la plus impitoyable qu'on ait jamais écrits, est là pour le prouver.

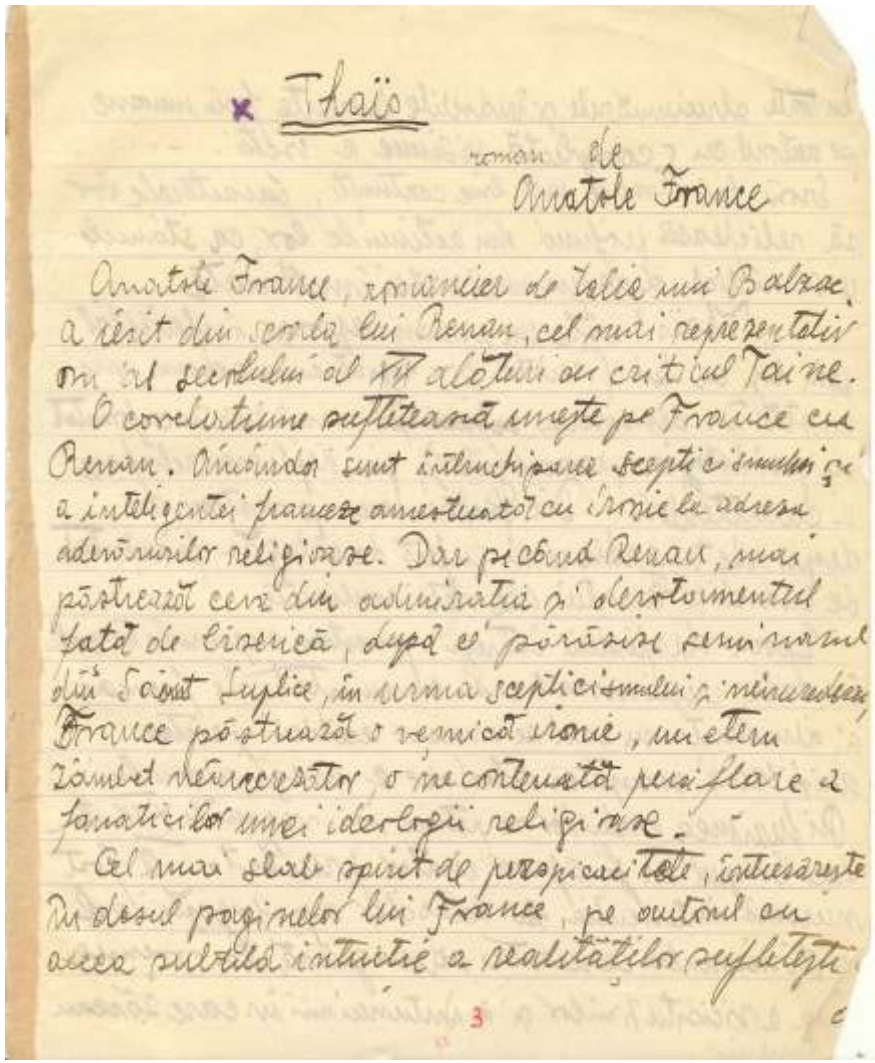
Caietul din 1927

Caietul tânărului Cioran cuprinde 113 pagini de însemnări literare scrise între 25 iunie 1927 şi 11 noiembrie 1927. Câteva dintre ele le-am publicat în *Sfârşitul care începe* în anul 1991, cu titluri date de editor. Editorul a mai publicat *Antropologia filosofică* (după alt manuscris, revăzut de Cioran, la Paris) şi *Tristeţea de a fi*, bucurându-se de copyright-urile pe care i le-a semnat Cioran.

Caietul, din care publicăm câteva însemnări în facsimil, cuprinde:

1. *Thaïs* de Anatole France (ff. 3-11).
2. *Fromont şi Risler* de Alphonse Daudet (ff. 12-16).
3. *Mustul care fierbe* de Octavian Goga (ff. 25-30).
4. *Din psichologia poporului român* de D. Drăghicescu (ff. 31-42).
5. *Sinteze etico-sociale* de Gr. Cristescu (ff. 43-48).
6. *Arta de a suferi* de Mircea Florian (ff. 49-70).
7. *Geminal* de Emile Zola (ff. 71-87).
8. *Doamna Bovary* de Gustave Flaubert (ff. 88-96).
9. *Antoaneta* de Romain Rolland (ff. 97-101).
10. *Principii de filosofia literaturii şi a artei* de Constantin Leonardescu (ff.102-110).
11. *Teama de viaţă* de Henry Bordeaux (ff. 111-113).

Constantin Barbu



× Thaïs

roman de

Anatole France

Anatole France, romancier de talie lui Balzac, a ieșit din școala lui Renan, cel mai reprezentativ om al secolului al XIX alături cu criticul Taine.

O corelațiune sufletească unește pe France cu Renan. Amândoi sunt intelectualiști sceptici ironici, ca și a inteligenței franceze amestecată cu ironie la adresa adevărurilor religioase. Dar precând Renan, mai păstrează încă din educațiunea și deprinderile dată de biserică, după ce părăsise seminarul din Saint Sulpice, în urma scepticismului și mincinosului, France păstrează o veșnică ironie, un etern zâmbet neîncrezător o necontenită persiflare a fanaticilor unei ideologii religioase.

Cel mai slab spirit de perspicacitate, întâlnește în desul paginelor lui France, pe contul cu acea subtilă intuiție a realităților sufletești

3

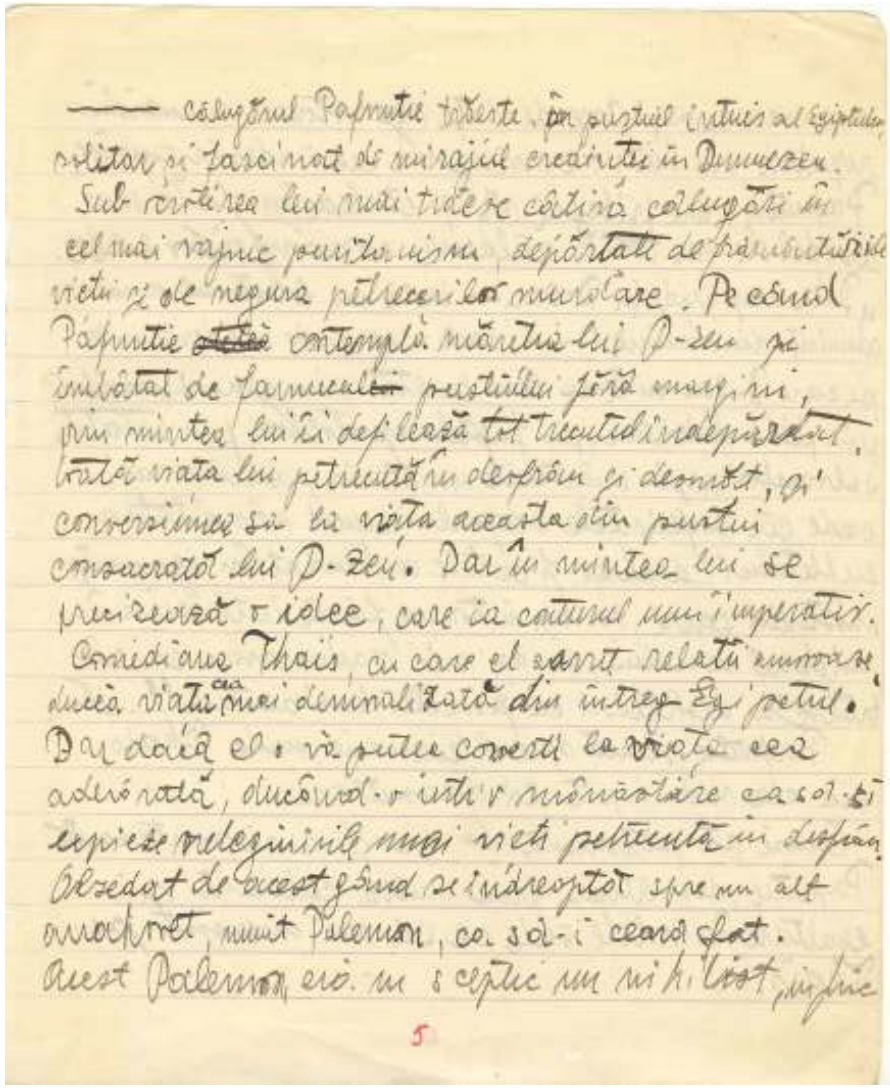
cu toate slăbiciunile și îndărătnicile, inerente ființei umane, pe contul cu o complicată ființare a vieții. ---

Eroii lui France sunt ființe conturate, caracterele lor să reiasă profund din acțiunile lor, ca știucul ce se ridică deasupra unei mări învolburate.

"Thaïs" este un roman aproape infailibil prin logica lui (unitate și logică e un roman, care constă în desvoltarea ~~subiectului~~ narațiunii în conformitate cu psihologia personagiilor), prin deplina relifare a caracterelor. Din fericita proporție de deprinde tragedia unui suflet de călugăr frământat de îndoeli și tentații ale vieții lumești.

Epoca destăinuită întregii poveștiri cuprinde timpul în care creștinismul era amenințat de ereziile și schismele cu cari se armează ereticii pentru anihilarea concepției ortodoxe a creștinismului. Răspândirea ereziilor se petrece în veacurile IV în care timpul ar fi aproape imaterial. A fost necesară intervenția celor apologeți ai creștinismului ca acesta să nu piară, în vremea aceea a vicisitudinilor și a întunecimii în care zăceau

4



—— călugărul Paphnutie trăiește în pustiul Tebaidei al Egiptului
solitar și fără nicio dorință de mirajul creațiilor lui Dumnezeu.
Sub privirea lui mai tăcută decât cătușa călugării în
cel mai vajnic pustnicism, depărtați de frământările
vieții și de negura pătimașelor mustrări. Pe când
Paphnutie ~~stătea~~ contemplă măreția lui D-zeu și
îmbătat de farmecul pustiului fără margini,
prin mintea lui îi defilează tot trecutul înrăutățit.
Totă viața lui petrecută în deșertu și desmăț, și
convertirea sa la viața aceasta din pustiu
consacrată lui D-zeu. Dar în mintea lui se
precizează o idee, care ia contur ca un imperativ.
Comediana Thaïs, cu care el avusese relații amoroase
ducea viața cea mai demoralizată din întreg Egiptul.
Dar dacă el o va putea convertă la viața cea
adevărată, ducând-o într-o mănăstire ca să-și
expieze nelegiuirile unei vieți petrecută în desfrâu.
Obsedat de acest gând se îndreptă spre un alt
anachoret, numit Palemon, ca să-i ceară sfat.
Acest Palemon era un sceptic un nihilist, în fine

un om care pe asprimea de viață, acumulase numeroase
resturi de dinți o convingere mai adevărat superioară.
Paphnutie, are pilejul să-și citească în fața lui
astfel de un tată căldura convingerilor sale.
„Dacă n'aș crede în D-zeu — iartă-mi blestemul acesta
dumină din dumină! —— dacă n'aș crede în adevărurile
pe care D-zeu mi le-a ~~le-a~~ lămurit prin glasul profeților
prin pilda lui Iisus prin faptele apostolilor, prin amintirea
sfinților și prin mărturiile martirilor, dacă n'aș
crede că suferințele corpului sunt odihnitoare
sufletului, dacă aș fi că tine cufundat în ignoranța
misterelor sacre, m'aș întoarce fără întârziere în
mijlocul veacului, m'aș sili să adun averi ca să
trăiesc în desfătări ca fericiții lumii acestuia" —— etc.
Paphnutie pleacă spre Alexandria, unde Thaïs
era cea mai renumită dansatoare.
Reuși să pătrundă la ea și o convertească
Paphnutie, dezvoltând prea multă căldură și
exaltare în vorbele sale ce că nu cuceneau pe
Thaïs.

„Te iubesc, o Thaisa! Te iubesc mai mult decât viața mea și mai mult decât pe mine însumi-mi. Pentru tine am păzit cu mândrie pentrul meu; pentru tine lacrele mele, hainele tăcerii au rostit cuvintele dimineții; pentru tine am rămas cu ochii deschiși ca să văd, am auzit tot ce-mi era spirit să aud; pentru tine, sufletul meu a tresărit, inima mea s-a deschis și gândurile au țâșnit din ele. Pentru asemenea ispravelor vinin cari le-am păzit cerului; pentru tine, am stăruit de zi și noapte ca să-i pun locuitor ale inimii și de rugăciuni" ---- și mai jos.

Eu te iubesc în spirit și adevăr, te iubesc în D-zeu și în veacul veacului: ceea ce simt pentru tine în pieptul meu se numește pătimă adevărată și milostenie divină!!"

După ce merse cu Thaïs în casa consulului Cotta, unde participase oficios, și bogatul, lucrul, Callicrat și alții, sau discutase despre relativitatea credinței și a nemuririi sufletului, despre organizația socială și agonia civilizației romane, Paphnutie răpi pe Thaïs și plecă cu ea spre casă. Aici ședu pe Thaïs să-și

7

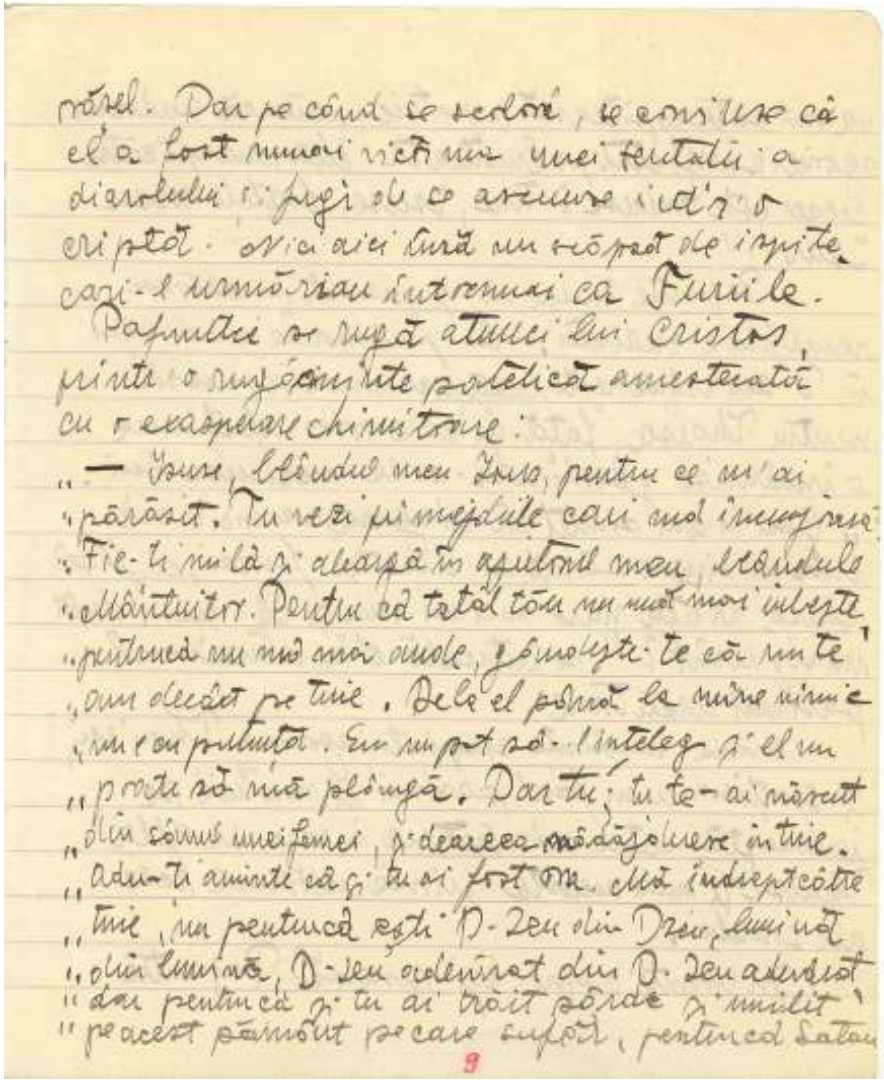
ardă întreaga legătură ca nimic să nu o mai lege de viața mondenă, negând astfel existența valorilor materiale.

Dar bănuiala infinitezimală de amor mai rămânea conversiunii, și răpunse asupra lui Paphnutie cu tărie, deoarece îi răpea centrul petrecerilor și serbărilor. Ca întotdeauna lui cu cinci răpească. Paphnutie, satisfăcut de reușita grandioasă, o duce pe Thaïs într-o mănăstire, unde trăiește într-o chilie, având să-și petreacă restul vieții, înălțând rugăciuni lui Dumnezeu.

Când se întoarse iară și în pustie, Paphnutie, avea viziuni încontinuu fără gândul în existența lui D-zeu i se clătină.

Ce că se conformează unei viziuni, ce avu în timpul unei călătorii unde stătu câteva luni în contemplarea lui D-zeu și puri și cerea lui interioară. Amintirile ale odinioară se adunară în jurul lui Paphnutie crezând că este vorba un blestem. Se îndoi astfel mai

8



prăsel. Dar pe când se scălda, se amintise că el a fost numai rîs din gura fetelii a diavolului și fugi ca arsurile din o cripță. Și aici încă nu scăpat de ispite, căci-l urmăriau întruna ca Furiile.

Pașnutie se rugă atunci lui Cristos printr-o rugăciune politicoasă amestecată cu o exasperare chinuitoare:

„— Iisuse, blândul meu Iisus, pentru ce m'ai „părăsit. Tu vezi pe mejdile cari mă înconjoară „Fie-ți milă și alungă în adâncul meu sfâșietor „întristare. Pentru că tatăl tău nu mai mori întâiași „pentrucă nu mă mai auzi, și mulțumește-te că nu te „am alungat pe tine. Dela el pornit la mine nimic „nu e curat. Eu nu pot să-l înțeleg și el nu „poate să mă plângă. Dar tu, tu te-ai născut „din sânul unei femei, și dearea răzbunătoare în tine. „Adu-ți aminte că și tu ai fost om. Mă îndreptez către „tine, nu pentrucă ești D-zeu din Dzeu, Lumină „din Lumină, D-zeu adevărat din D-zeu adevărat „dar pentrucă și tu ai trăit pe lângă și umilit „pe acest pământ pe care umblu, pentrucă Satan

9

„a mai vrut să te ispitească și pe tine, pentrucă sudoarea agoniei a înghețat pe fruntea ta. Ție mă îndreptez către cea care este trimisă din Tine, Iisuse, fratele meu Iisus!"

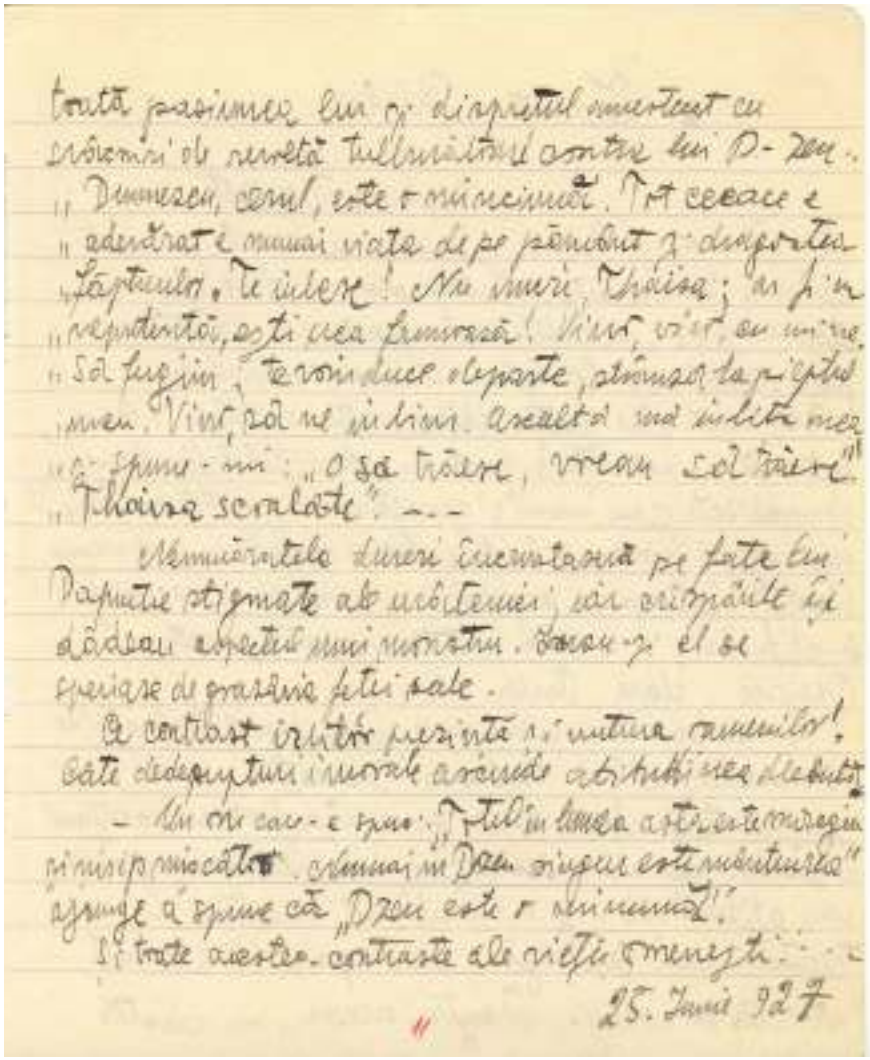
Pașnutie începe să-și piardă și ultima rămășiță a credinței. Cu pierderea credinței în D-zeu dispare însă pasiunea aceasta pentru Thaisa, față de care orice apropiere o înălțuise, gândindu-se la mizeriea lui.

„Cum n'am simțit că și această femeie este „încă un simbol al acestei femei, că fără „doară viața n'are nici un sens și că nu-i decât „un vis urât?" se întreabă el în sfârșitul pasiunii arzătoare.

Având conștiința apropiatei agonii a Thaisei, și simțind cum focul pasiunii îl mistuie se îndreaptă către mănăstirea în care se află Thaisa și unde aceasta pierde ultimele haze ale zilelor.

În cuvinte aspre își rezervă Pașnutie

10



toată pasiunea lui și disprețul amestecat cu
silă ce-i revelă tulburătorul contrast dintre Dl. Zeu.
„Dumnezeu, cerul, este o minciună. Tot ceeace e
„adevărat e numai viața de pe pământ și dragostea
„față de semeni. Te înșeli! Nu vrei, Thaisa; ai să fii
„răpitoare, ești rea femeiască! Vino, vino, eu nu vreau
„să fugim, te voi duce departe, departe de pericolul
„meu. Vino, să ne iubim. Ascultă-mă! Iubita mea
„să-mi spui: „O să trăesc, vreau să trăesc!"
„Thaisa scoală!" ...

Nemărginitele dureri încercate de fata lui
Daphnis stigmate ale urâțeniei, căci oricând își
dădea aspectul unui monstru. Deacu-și el se
speriase de grozăvia feței sale.

Ce contrast izbitor prezintă și natura oamenilor!
Câți deputați înșirați aci de Anatole France!

— Un om care-i spune: „Tu ești în lumea aceasta mizeria
și nimic mai mult", răspunde că „Dacă în lume există mizeria
atunci înseamnă că Dzeu există".
Și toate aceste contraste ale vieții omenești...

25. Iunie 927

11

Fromont și Risler.

(roman)

de

Alphonse Daudet.

In „Fromont și Risler" Daudet, ne descrie pe rând
cele mai tainice cute, structura unui fragment din
viața burgheză, ne inițiază o parte din societatea
pariziană care trăește intimele mizerabile.
Desfășurată prin lupta celor mari capitaliști și lumea
întreagă de parveniți în frunte cu actorul Delobelle, femei
demoralizate gen Sidonia și aventurieri de soiul Bramare,
cum este, Și Sonia, și în fine - lumea ocultă - e remarcabilă
mișcată, întâmplare expresivă e cadrul și - e deosebit
în atitudini, și-n cărți potențare a întâmplărei,
Persée, clara, Risler etc...

Două trăsături principale manifestă talentul de
observație al lui Alphonse Daudet:
un meșteșug sigur de a evidenția fiecare trăsătură
a psihologiei unui personagiu din precizarea gestului
sau atitudinii, și o minuțioasă cercetare a
trecutului unui personagiu care apare la o anumită
vârstă în roman. Pentru aceea, un exemplu

12

personagiu în „Fromont și Risler" – nu generalizăm – cardul că nu-i cunoaștem tot trecutul lui, toată evoluția sufletească și toate raporturile lui cu mediul ambiant.

Ca să ne înfățișeze un tip atât de caracteristic, atât de bine conturat și cu o morală atât de superficială, ca să ne relieleze atât de plastic tragica neputință cu care se ascunde în dosul gentilului de salon, a Sidoniei, multă plicteală în atâtea ceasuri ale întregii lumi, Daudet ne oferește cu o precizie și minuțiozitate inegalabile toate etapele de evoluție sufletească, împreună cu mediul depărtat al unei atmosfere, unde pentru prima dată ne apar cele mai elementare licăriri asupra vieții.

* * *

Sidonie Chibe, acest personagiu aproape poetic, conține atâtea tragedii din viața familiară, născută din pământul îndiferenței și morții, de mănăstirea ființei constituită de împrejurările și convențiile mediului, cu Risler, o exemplificare a naturii întunecate și înverșunării deșănțuite. În această carâmbă cruciu familiile Delobelle,

13

compară din actorul Delobelle, mătușa lui Risler-fiu ca Désirée, suflet candid, care-și îngroapă tot amarul sufletului său chinuit în lacrimi tăcute, și familia Fromont, cu Georges, asociatul lui Risler, un slab mânăștitor, și Edara, atât de înrudită cu Désirée prin amărăciunea sufletească.

Georges se amorezează de Sidonia ca care trece întreg timpul, amuzându-se de bonii fabricei lor toate probabile, care să satisfacă sufletul înfrânt al mătresei sale, sotia decorativului său. Secretarul fabricei Sigismund Planus, cu ani nu întunecă pe desfrânatul și denegatimii, văzând că fabrica merge spre ruină și falimentul, scrie fratelui său Risler, suflet înțelegător și expansiv, ca să vină să încerce să pună stăvilar atmosferei atât de încărcată și demoralizatoare în care zăceau relațiile sale. Risler fusese absorbit cu totul în amenințarea unei mașini ce imprimat și deci nu se mai putea ocupa de interesele fabricei.

14

Irmind Fraut, fratele lui Rixler, aceasta amenințat pe Sidonia cu dimisiarea relațiunilor amoroase dintre ea și Georges. Dar aceasta cu mult mai istetă și isteață în astfel de împrejurări îi declară că mai pe el îl iubește. Fraut, fiarăi rănit de dragoste pentru Sidonia, pășește asupra pistolul, fuge înpreună. Fraut însă e înșelat de Sidonia și întreaga ei viață dragoste este îndreptată de prezența ei. Secretarul fabricei, aflând despre relațiunile de dragoste dintre Sidonia și Georges, le împărtășește și lui Rixler, care în disperație totală ființească și agitație întrerupe în călătoria Sidoniei. Sidonia fuge la mareștal Belbelle, în casa căruia se petrecuse o dramă de geloșie. Dragoste în brațe cu ea mai aprinsă pasiune pe Fraut, care îi declară iubire nedespărțită. Fiind aceiași Sidonia și-l răpi pe fermecătoare ei nerușinate, în timpul fete îi răsări în suflet cea mai complicată disperare și neagrare. Intră o nouă pădure care, obsedată de ideea sinuciderei. Fiind Sena, refusare de o primească"

cum spune Daudet. Se fu salvată și după patru zile muri.

Rixler întâlnise pe soția sa în sanatoriu. De acolo plecase nebun de dragoste pentru doamna mai pasiune amoroasă. Altă mai licărire de dragoste nu se mai mai mai mai. Sinuciderea lui Rixler o cauză însă scrisoarea lui Fraut, fratele său, în care îi arăta ființă și mărturisirea a vieții sale, în care îi declară și dragoste. Aceasta ca să-și răsplătească a lui o fratelui ei și.

Ultima lovitură și cea mai puternică. Georges fratele său cercase să-i răpească soția. ---

Când închei cartea lui Daudet, mă gândii cu acea impresie profundă, că ți-ai lăsat o carte a lui Balzac, cu care are ceva apropiere, dar ți rămase în suflet destinul fatal de ființă nelegiuită, care în ciuda umilității și-a ca o supremă ironie triumfează în lupta vieții zilnice. 27 Iunie 927.

– Mustul care fierbe –

Războiul mondial, cu întreg comicul lui de mistificare și de răsvrătire de pasiuni animale, a ridicat o sumă de probleme de o extremă gravitate pentru întreaga umanitate. S-au ridicat deasupra frământărilor politicianiste și ideologiei opuse, cu exactele principiului românul ideologiei opuse dar care trebuie să se stabilească deasupra contingentului nu realizează nimic și nu este.

Wilsonismul și umanitarismul sunt cele două ideologii pentru care mobilizează spiritele ființe de sub-umanitate active a războiului. Este evident că fluctuația ființei fie sentimentul sau inteligența, înecuiește dovedește mai înaintea tuturor și-a mai totale bilanțe de cruzimea a ideilor înalte ale umanității. Care ideologie umanitaristă – cu militantul cel mai activ, Romain Rolland, spirit de o profundă înțelegere, de o înțelegere a unei sensibilități prominente, fără este ea o ideologie generală, nu este ea elaborarea unei rezistări mărinimoase a culturii?

Mai accepte-un artist după valoarea declarațiilor politicienilor, după cruzimea de dezastrelor, refugiul într-un act stabilit de înțelegere, necomunicarea cu Eonul și Finalul al omenirii, sau de după granițele țării noastre privim-vom cu gravă la celebrele naționale destul de înaripate și ele. Care vom mai face noi o dovadă încercare de a ne pune în energiile marelui (deși rațiunea nu-și a fost niciodată) de a formula imperativul acestor cuvinte?

Ca simplă ideologie, umanitarismul este cea mai centrată și mai creștină amenință a efortului cerebrale. Dar realitatea, mă dă o continuă destrămare imaginii noastre despre omenire, mă dă lovituri care dezechilibrează și mă lasă toate ridicolele noastre față cu viitor mai străluminat.

Deși altitudinea pământului, lipsa totală de cultură, supraaglomerație, diferențierile adânci în cuprinsul rasă și mediu și opacitatea fiecărui rasă, este un permanent obstacol în fața iluziilor noastre, este un veșnic reprezentant,

care tulbură cauzarea visurilor noastre.

Cu toate acestea, umanitarismul nu este o simplă utopie, nu este o fantazie a minților inofensive, ci este o concepție în evoluție cu șanse de a se realiza. Fiecare din noi trebue să fie un umanitarist, dar în orce fel trebuie să ținem seamă de principiile ce ne îndreptățesc spre umanitate, ca să fie adusă între un raport cu principiile ce ne îndreptățesc faptul de față.

Umanitarismul nu este o utopie, fiindcă el este cea mai generoasă ideologie, care oferă minții grecului de astăzi, a unui popor, el este religia viitorului.

— Aceste câteva reflecții asupra raportului dintre naționalism și umanitarism, le-am crezut necesare, pentru a înțelege cartea „Mustul care fierbe" al nerăbdătorului interpret al aspirațiunilor noastre, Octavian Goga.

Poate puțini s'au putea mândri, ca mine pe care am depus-o pentru această carte Românii mari, fărâmițați de frenezia etnicelor deliruante, în clocotul neamului ca Octavian Goga. Câtă zimț de prevedere și înțelepciune a patimilor ce se ascundeau în sânul atâtor oameni români înfrățiți jurnalismului impur?

27

Cine a înțeles mai profund, pentru ce mănâncă în frământările sufletului românesc!

Ar trebui să duci admirația, exaltată de spiritul înțelegător al scriitorului Goga, până la veneratie. Irredentismul a fost ideologia pentru care a militat Octavian Goga.

„Mustul care fierbe" este o evanghelie a naționaliștilor, este o risipire de suflet, în acest adunat a articolelor publicate în „Țara noastră."

Toate articolele sunt o sfâșiere de o pernicioasă atmosferă înfierbântată a țării de nărăvașă frenezie a străinilor, o campanie în contra detractorilor și calomniatorilor cari în sânul formulelor umanitariste, mineară temelia statului român.

Cu verbe spinteci și caustice, Goga se ridică contra acelor cari demoralizează lumea prin deșănțuirea fanfaronadelor sovinde, prin etalarea imoralității și a tendințelor evident subversive. Dată e spune în articolul „Vorbele mari".

28

„Da, suntem în plină voioșie gravă. Cuvântul, acest fluid
„sacru în care creeaza omul a topit atâtea minuni, la roș e
„rescrutat și desenat ca un diamant căzut în bătătură.
„Omenea, firește, nu mai reacționează la desgustătoarele
„violențe guturale, ți imperiile au pierit, superlativele s'au
„înșurubat - o mașinărie silită p. o. așternută peste cuplete.
„Din toate bolile pentru de astăzi ne rămâne mai de
„grabă, tocmai fiindcă i-nvățăm în ea până în șapt.
„Descumpănată însă suferim brutalizarea: la fel pasul de
„clovni și măștori și acrobați, clopul o linguitoare și
„rodnica tăcere, ne gândim la vremea de mândrie când
„pe ruinile voalelor mari societatea echilibrată va
„instala în mintea tuturor cenzura implacabilă a
„ironiei și mut. ..."

În discursul de recepție la Academia română,
Goga își revarsă întreg entuziasmul său față de
Gheorghe Asachi prin cuvinte ce se încumetează
profund în sufletul cel mai depărtat, de elocvența
mai calcă sentimentalism. Dorea ca cuvinte de
admirație, ar trebui să aveau numai pentru fericirea
de a scrie „Poezia națională". —

29

Goga este un animator, mai mult decât un mistic
(deși), prin reînvierea sensibilității sale care
vibrează în ritmul său fascinant.

Goga este o confirmare a mea asupra
ființă a lui Tudor - Teodorescu - Brăiești.
„Marii animatori au fost, în toate vremile,
„aceia cari au construit cu elementele vii ale
„ființării, căci nu cu reci formule ale minții".
Dupa rezultatul care a realizat o idee, o
idee simțită de ei: realitățile vieții și ale
logicei desfășurării evenimentelor. Octavian
Goga, a putut să-și dea acea satisfacție
care rezultă logic din realizarea unei ideei
pentru care a trăit întreaga ei luptă.

Ce știm cari va fi constelația, și ziua mare
vremurilor viitoare, însă prezentul realității
de astăzi, victimă sfâșiată pe marea
vrăjmășiilor de stânga, ne îndreptățește a crede,
că Românie, condusă de Gumilde vieți
moderne, va depăși cadrul îngust al
naționalismului și se va încadra în generozitatea
unei ideologii salvatoare, care este omenia, arcul de
umanitate românesc. —

30

„Din psichologia poporului român"
(Întâiu mare) (1906) de
D. Drăgliceanu

Pentru a determina psihologia unui popor, este necesar a cunoaște mai multi factori, cari influențează și modelează încetățenirea structurei sufletești. Astfel sunt: rasa, clima, configurația geografică, factorii istorici și sociali. Dintre acești factori, cei sociali și istorici, joacă rolul precumpănitor. Și asupra acestora insistă, în deosebi, autorul.:
'Pentru a pătrunde mai bine în formația sufletească a poporului român, Drăgliceanu analizează psihologia specifică ale fiecărui popor, în comparație cu sufletul neamului românesc pentru a se reliefa mai evident caracteristica fiecărui neam în concertul sufletului universal.

Neamul românesc, produs al contopirii elementului geto-dac și roman, este logic ca să cumpănească caracterele specifice ale acestor 2 elemente. Îndărătnicia, cumsinenia

caracteristice celor Daciei și vicleșia, disciplina și ingeniozitatea caracteristice poporului roman, se întâlnesc în prima înfățișare a sufletului românesc, în primitivă dicătură a mușchetului nou popor.

Ar fi fost o prea mare noroire căsuță pe neamul românesc, dacă această înfățișare sufletească ar fi rămas neschimbată în curgerea rapidă a veacurilor următoare.

Vicisitudinile încrucișările permanente ale poporelor învecinate, au modificat structura sufletească a românilor.

Astfel, influința slavă, a fost o mare forță de modelare a primitivismului psihologic al poporului român. Slavii au trăit cu românii în bune relațiuni. Dela aceștia au moștenit românii și mitul estetic, dragostea de poezie, și întreaga comoară a literaturii românești care, după cum unele ar fi de origină slavă.

Dupa influenta slavă, au urmat altele, cari au exercitat o nefasta modelare sufletească, cari au pregătit cumva, de si exercitat, ori amintirea constiintii noastre. Printre aceste sunt: influenta mongolilor, turcă, fanariotă si franceză.

Se cunoaste de toată lumea, tentativele mongolilor de a face din sufletul nostru, pentru a ne mongolizia, pe cari le-am aratat.

Dar dară a rezistat, mongolii n-au reusit in tentativa lor, au reusit Turcii, in Tările românesti, de a transforma, de o manieră sufletească. Pustiă au adus cu ei toate moravurile orientale, intre cari cele latine, cari au pătruns in sufletul românesc, datorită înclinatiunii spre imitatie a oamenilor străini a românului. Resemnarea, violenta, fatalismul impasibilitatea si multe alte, sunt fapte datorite

pe sufletul pământean al românilor. „Vin Turcii" este zicală, care inspiră groază neamului românesc si „Hramba cu poartă" a pierdut multi străini.

Tărmuri tărâm tărâ stare de animalitate. Si era firesc să fie așă. Ereditatea vicii, viciile indivizilor sunt si absorbite de ei, au încrustat în sufletul românesc, ideea superiorității. Dragostea, afecțiunea, cât creează solidaritate a românilor rău : stare de fapt si așă (ideea resurecțiunii n-au fi venit în direct renaștere).

Dar ciine știe cum ți va fi imbrăcat străinii de mâine! Si pentru de câte ori nu ne vor fi ei de cât omenii întâiu!

Cred, că ar fi bine ca omenii să mai reamintească influenta si mai nefasta a infiltrației fanariotismului, ale cărui rămășițe mai persistă încă, ce dăinuie încă în sângele ale existat.

Deci autorul își propune să studieze

psihologia tărănimii, el analizează și rolul influenței franceze. Boala tărănimea noastră n'o răpus ea, întocmai ca și înrâurirea franceză.

Deși autorul înșiră toate evenimentele mai principale din istoria românească, n'o exprimă în gene sa și în unica întregului aspect al sufletului românesc. S'a referit mai mult asupra stărilor din vechiul regat. Dar ardealul, care exprimă o psihologie specifică, deși nu depărtează de și ea oferă întregului suflet românesc? ...

La desăvârșirea antinomiei a tărănimii noastre a mai contribuit un factor dintre cele mai însemnate și anume: aristocrația noastră boierimea. Aceasta ar fi dispărut pe vremea lui Drag. de structură eterogenă, străină de neam și de sufletul românesc. Chiar așa se poate concepe antinomia, ce a existat între țărănime și așa zisa aristocrație. În Rusia aristocrația este de origină scandinavă, în Germania de origină germanică.

35

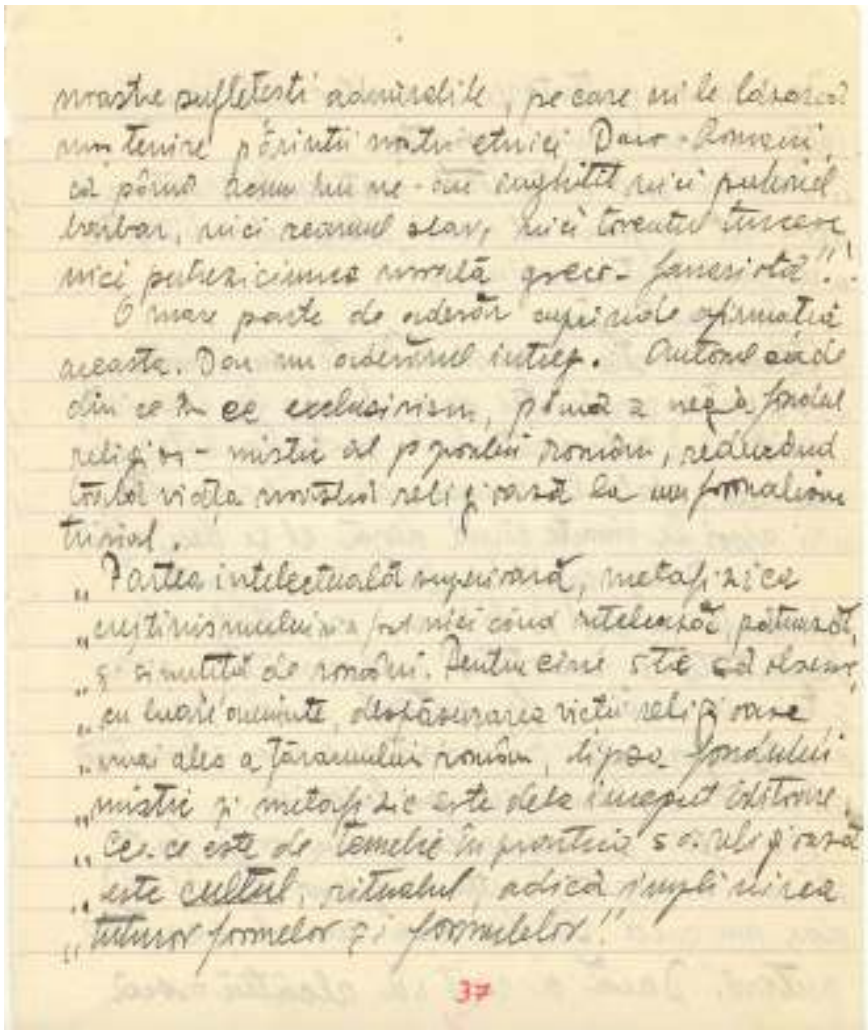
Dacă evenimentele istorice le-a adus într'o corelație multimilenară cu evoluția sufletului românesc, despre religiozitatea românilor, însă, opiniunile sunt divers calificabile.

Noi știm raportul care există în vechiul regat între țărani și religie, între profesiunea cler, dar știm că apiniunile autorului nu se potrivesc în această privință cu realitatea situației religioase din Ardeal.

În capitolul „Religia și cultura la români", autorul încearcă să deosebească în sentimentele acelora, cari susțin cu îndemnul românilor „legea creștină ne-a scăpat neamul și țara de pieire". „Dar nu numai atâta. Însăși biserica a împiedicat evoluția noastră prin curentele religioase fără rădăcini, ce s'au succedat în curentul nostru prin deosebitele religioase.

„Datorăm decii virtuților și insuccesurilor

36



noastre sufletești admirabile, pe care ni le păstrează
un țesut de pământ matricial. Dar - Românii
că până acum nu ne-am cunoscut rădăcinile
noastre, nici creanga slavă, nici tocmai turcească
nici puțin cimeș rămâne grecească!"

O mare parte de aderăm cuprinsului afirmației
aceasta. Dar nu aderăm întreg. Autorul când
din ce în ce excesivism, până a nega însăși
religia - mistică al poporului român, reducând
totul viața creștină religioasă la un formalism
trivial.

„Partea intelectuală superioară, metafizică
„creștinismului nu a fost niciodată pătrunsă
„și înțeleasă de români. Pentru ei este ceva străin,
„cu totul omenesc, desăvârșirea vieții religioase
„mai ales a țăranului român, dispoziția sufletului
„mistic și metafizic este deja începutul idolatriei.
„Ce ce este de temelie în practica religioasă
„este cultul, ritualul, adică împlinirea
„întocmai formelor și formulelor!"

37

Iar ca o prezentare a acestor afirmații
iată ce spune unul dintre ele.

„Românii sunt dintre toate națiunile creștine de
„cele mai puțin, poate cel mai atins cel mai sceptic,
„cel mai puțin credincios".

Și mai în jos:

„Săteanul nostru, în ajunul de Paște, nu simte
„obligația cuviinței de a merge la biserică
„decât de 3 ori în viața lui: odată la botez dus
„de alții, odată la cununie, când îl duc alții
„și apoi la mormânt când după el se duc alții!"

Întreg capitolul alcătuit de aceste
afirmații pe care le bizuie, pe atât de
depărtate de realitatea adevărată. eu
știu de unde a fi autorul, însă prin
aceste afirmații trădează cea mai elementară
absență a pătrunderii psihologice.

Nu știu, de asemenea, când a fi fost
știută în regat (cartea a apărut din 1906)
dar nu cred să fie așa cum de presupune
autorul. Dacă ar voi să alcătuiască acest

39

o psihologie a întregului neam românesc, trăsătura
să creștină și bărbătească, care deosebește
calitățile sufletului lui Dragoș cerut pînă realitatea
politică. Dar ce este de noi mirat, este continua referire a autorului la acești
autori străini. Cum nu înțelege acești patrioți
care mereu în ceasul atîtor dușmănii sensile!?

Ștefan C. Rădulescu-Motru, într-un articol
din „Viața creștină" (Bucureștii 13-20 Ian. 1924)
publică un articol „Religia și politica" în
care clarifică raporturile dintre
creștinism și românism.

„Creștinismul țăranului nu l-a rămas străin".
„Nu este nici o exagerare în această afirmare, mai ales
„când creștinii sunt executați în școala culturală
„europene din Apus, ca și cum sunt de regulă cercetă-
„rătorii culți români. Creștinismul țăranului
„român nu 'stă descris în cărțile Apusului
„Răspunsul acestei întrebări privește direct pe cel
„cinstitul. Ar trebui să-l știntă direct, în
„contact cu țărănimea, dar pentru aceasta

„ei îl cred prea inteligenți. Abia mintea lor de
„țărănie își greață să se deslușească cu toată ființa
„ei întreagă de puterea tradiției și să se
„pătrundă de minunea creștinismului primitiv,
„cel dînțâi fundament al religiei țăranului român"

Eu cred, că altă cale și mai ușoară pentru înțelegerea
psihologiei țăranului român este, fără îndoială
și ea. Țăranul român nici odată nu-și va
deschide taina sufletului său în el decât pentru
acele momente, extrem de rare, când frate
său îl va ajuta pe față, deoarece
experimentele prin care a trecut neamul românesc
i-a sădit în suflet prudență în gesturi și
în vorbire, care este de multe ori de o adâncă
și de franchețe. Acelor lucruri se petrece și
cu conștiința religioasă

Creștinii dreptcredincioși manifestează conștiința
religioasă din chip deosebit, așa încât
toți îi socotesc. Ca un răspuns la această
neîncredere, vă răspunde printr-o frază

culeasă din acelaşi articol al lui Adamescu — dureroasă şi plină de profundă semnificaţie:

„Idealurile vii sunt adânci şi tăcute, ca şi munţii, căci altminteri este semn că ele răsar din „sufletul mulţimii, nu al individului. Individii „sunt ignoraţi în aspiraţiile lor, pe când „mulţimile sunt tăcute." .....

Când însă analizează şirul acestor pătrunzătoare şi negative ale mulţimii, Drăghiceanu, condus de Sindel de-o şi dexterităţi, degenerează într'un detractor, susţinând că e „lenes", fără voinţă şi indisciplinat. Şi ignoră cu exclusivismul cu care susţine aceste aserţiuni îţi repugnă.

Dând a judeca o lucrare ştiinţifică, înseamnă a-i nega valoarea care se ascunde în diferite afirmaţii, cari acumulează pătrunzătoarea unei energii ştiinţifice.

Neştiind decât foarte puţin, nu pot să am promis, dar dacă aşi spune ceva, în toată

cazul e că ar reprezenta o reală valoare a lucrării ce apariţia lucrării, Gheorghe Dumitrescu ([redacted]) ne promite în cuvântul înainte articolul „Colecţie", care a trezit toată furtuna sufletească a românului.

Dar noi nu putem răbda până la apariţia cărţii de care aşteptăm reconstituirea frământatului suflet românesc.

Miercuri 13 Iulie 1927.

Sinteze etice · Ideale

de

Dumitru Cristescu.

Trezirea românismului a fost în urma ei deslănțuirea egoismelor respingătoare, deslănțuirea patimilor cari mocneau în dosul entuziasmului leric. Epoca postbelică deci, aspiră la inviorarea spiritului românesc, mersul spre cele mai înalte valori morale. Atunci s'au ivit pe terenul vast al ideilor, din feriți ideologii, cari se interesau mai cu seamă de caracterul lor ideal și de spiritul care ne putea integra în conștiința umanității, comunitară de fiecare românism aparte.

Aceste ideologii au fost elucubrațiile ale unei cerebralități înfierbântate de visuri, inspirate de alte lumi, nu de realitatea în care trăiesc bunul om de rând.

Dar din rândul acestor profesorii și fanatici ai unei ideologii ieșiți din

au ridicat mâna cu spiritul mai clar văzător, cu o intuiție precisă a realităților ideale.

Aceștia militează pentru reîntoarcerea către spiritul tradițional, către valorile morale, către idealul moral, idealul religios.

Printre aceștia militanți, părintele G. Gr. Cristescu, rămâne mai prin rang în ierarhia acestor luptători.

Tot scrisul părintelui Cristescu, de o precizare și cumpănire în cugetare și expresiune este o campanie de purificare a atmosferii înnăbușite de patimi, cari doctorul în sânul statului nostru ci-al umanității, este un efort continuu de a modela sufletul nostru, în care românul și-a văzut întreg venirea lui în ființă. Extirparea unii și-a tendințelor moderniste, cari au introdus în structura sufletească a neamului nostru platitudinea materialistă cu întregul întreaga ei tendință și înțelesuri

spre dinafară.

Dar în învățătura aceasta în vîrtejul frământărilor vieții moderne, cine să mai realizeze valorile cine să redescopere lumea în cadrul marei concepții creștine?

Răspunsul îl dă catehismul:

„Creștinătatea adică acea parte din omenire „care-și interpretează viața și chemările ei cu „prepararea sfințenia și entuziasmul pentru acea „sublimă realitate transfigurată care se numește „„Împărăția lui Dumnezeu", pusă în conștiința „ei marile răspunderi ale acestor trăsături:"

Iar mai în jos:

„Numai Dumnezeu a izvorît lumina în haos; „azi numai El va putea crea cosmosul spiritual — „prin Evanghelia lui Iisus Hristos și cu ideaturile „perfecțiunii ce și-au pus în taumul „personalității lor — ca pietrele unghiulare".

Contra descumpănirilor și frământărilor în viață, oamenii se ridică cu dispreț, dând o

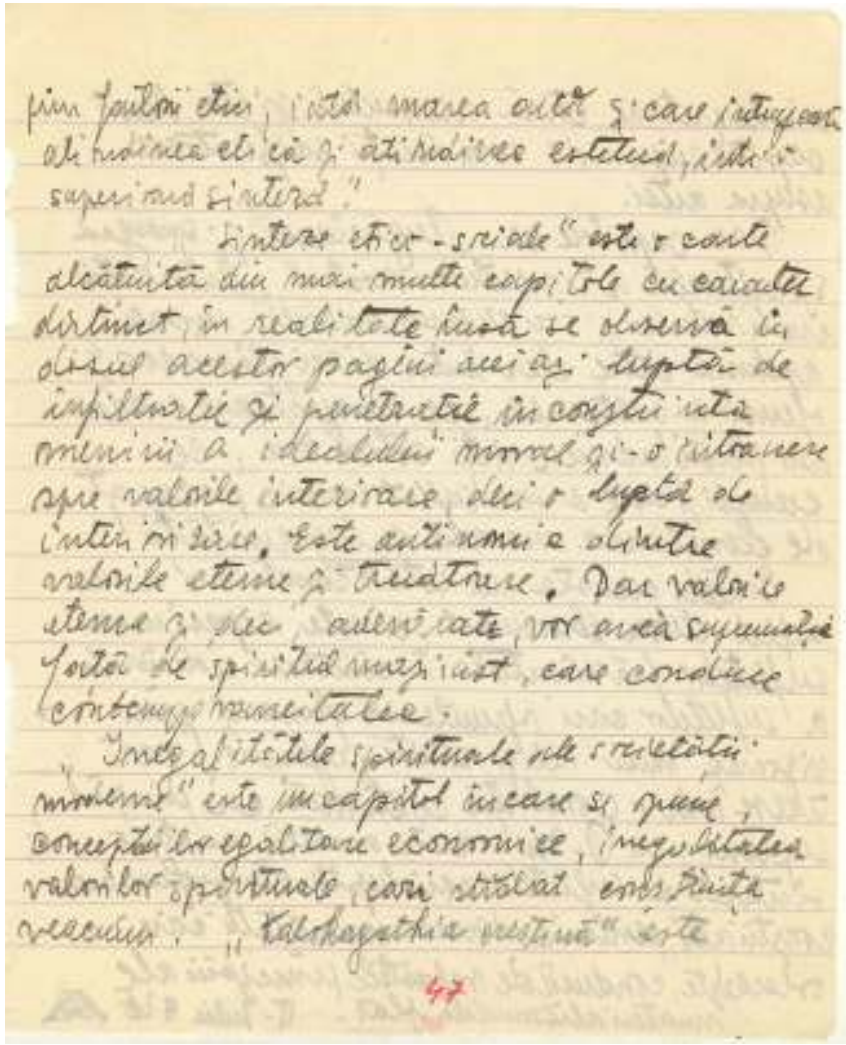
profundă semnificație valorilor eterne:

„Viața, viața are un singur sens: sensul etic. Tot omul „e numai un mijloc pentru realizarea binelui și „adevărului. Arta este deci un reprezentant al „virtuților: iubire, înțelepciune, cinstire, „statornicie, dezinteresare etc."

Asupra moralității artei toți sînt parcă de comun acord în orice ființă ne-adună amintea de spiritul clar cu care tratează Ghersa această chestiune, plecând dela părerea că arta este o afirmare a valorilor morale.

Trebue să stim scrute din clipa trecătoare veșnicul ce cuprinde etern, să dăm prin artă o puternică expresiune a năzuințelor spre ideal.

„Să absorbi din realitatea înconjurătoare „elementul ideal, să-l pătrunzi și cu contemplație „artistică să-l interpretezi în opere superioare „ca prin ele să pui și tu ideal în viața, adică „să spiritualizezi viața prin artă, ființa „ta spiritualizat fiind artist-creator



pînă faptă etică, ideală mereu actă și care întrupează
adînc omenesc etic și ființează esteticul, ideal-
superior și întreg."

„Interes etico-sociale" este o carte
deosebită din mai multe capitole cu caracter
distinct, în realitate însă se observă în
decursul acestor pagini ascuțită luptă de
infiltrație și pătrundere în conștiința
omenirii a idealului moral și-o reîntoarcere
spre valorile interioare, deci o luptă de
înțelegere, este antinomia dintre
valorile eterne și trecătoare. Dar valorile
eterne și bune, adevărate, vor avea supremația
forță de spiritul superior, care conduce
conținutul omenirii către.

Între altitudinile spirituale ale societății
„moderne" este un capitol în care se spune,
concepția lor egalitară economică, inegalitatea
valorilor spirituale, care stăpînesc astă viață
veacului: „Falokratia prezentă" este

47

o interpretare etică a omului viitor. Mai
capitole cuprinde considerații edificatoare
asupra artei.

Din capitole ca: „Rugăciunea și energia
spirituală a universului nostru" „Autoritatea
și rostului și scăderea valorilor morale"
apelurile către cler întru disciplinarea și
ofensiva culturală, ce majestoase evadări
din relativismul vieții cotidiane, ce
exemplu pentru care o mare suflet vesnic preocupat
de elevațiunea morală a umanității!

Cartea aceasta nu este o concretizare a unui
suflet eteric, ci este expresiunea
sufletelor frământate în căutarea adevărului,
a sufletelor care străduiesc eliminarea prin
rugăciune mai multă religiozitate profundă, care
tinde între o corelație conștientă cu principiul
suprem, cu D-zeu. Este această carte o
interpretă a sufletelor care luptă din profunzimea
conștiinței, pentru salvarea umanității care
orbecăiește, condusă de rafalele principiilor ale
materialismului plat. - T. Iulia 926

Arta de a suferi

Traducere cuprinsă în

de

Mircea Florian

În lupta pentru câștigarea fericirii, ni se pare tuturor suferința aproape inerentă realizării idealului sau scopului cu cea mai mare măsură. Suferința nu trebue considerată ca o piedică, ca un obstacol în evoluția personalității sau a umanității.

Suferința ne învață ne îndrumă spre cunoașterea adevăratei vieți. Arta de a suferi „este la adevărata artă de a trăi de a fi înțelept.

Concentrarea în fața suferinței a fost atât de mult încât cugetările și religiunile i-au încovoiat exclusiv asupra acestui scop. În artă întreaga filozofie era îndreptare spre, un învățător în fața vieții. Dar unii au dus suferința la rangul unui principiu călăuzitor în viață, cum au fost stoicii, cu fruntea Zenon, cea mai vie exemplificare a acestei concepții.

Din această exagerare i-a ieșit creștinismul, care e determinat cât o mână de oameni în mersul de o jumătate de omenire.

Creștinismul a răsărit

pământ în ziua morții Mântuitorului, privire rugătoare care a revărsat în sufletele înstrăinate de mângâiere, balsamul împăcării de sine și de viață." Creștinismul mistic, prin faptul că consideră viața ca o suferință necontenită, prin care putem câștiga nemurirea, el apropie de secretul stoică a lui Zenon. Religia care a făcut din suferință unicul scop al vieții care este stabilitatea de viitorul pesimiștilor a vieții este religia budhistă, atât de cunoscută în imensa extindere de Asia-Mare, creată întâmplător de viața renunțării a lui Buddha.

Dar „arta de a suferi" au este scrisă pentru cei pătrunși de revelația divinității, pentru cei ce au suferit experiența religioasă și rămân cei cuprinși de chinurile neîncetate ale scepticismului, ale îndoielii zdrobitoare, pentru care nu mângâierile sunt.

Pentru cei cuprinși de îndoieli și suferințe, înțelepciunea este și aceasta învățătură.

„Înțelepciunea este ca și la sufletului, acea salvatoare „ca și corzile carului din aer, acel carlon care",

după romanii de eroină este focul care întreține căldura vieții."

„Inteligența este acea lumină a lui ce simțim, voința gândim, care ne face să știm experiențe și să obținem mulțumirea pentru toate nu suflet cât mai deștept, în înțelegere și cât mai puternic în faptă".

Dar pe lângă superioritatea de ordin spiritual, care emană dintr-o asemenea înțelegere, mai sunt superioritățile de ordin fizic, care domnesc, minunează și răpesc admirația. Aceste superiorități sunt rezultatul alcătuirii de excepție, imposibile nepasibile din orientul și îndepărtat. Aceste excepții corespund acelei, în care după expresia lui Claude Farrère „te simți dintr-odată în stăpân mai puțin tragic, mai puțin mercenar, mai puțin pământesc".

Claude Farrère caută să stabilească valoarea ființei, înțelegând-o ca o sinteză. Lanțul rezultatelor dăruit de funcțiuni, sunt o pildă elocventă a forței de dăruire și de sacrificiu sufletesc și trupesc. Tot ce aceasta se mai adaugă, dar înțelegând cauzele, face. Prin ce

vom putea înțelege o dimensiune forță de penetrație în construcția psihică și fizică a ființei, a diferitor ființe? Numai printr-o încercare a vieții interioare, prin organizarea facultăților sufletești în sensul realizării unei ființe dorite.

„Cine a înțeles ființa și a luptat să o înțeleagă, este pregătit a se impărtăși cu ceilalți nu numai de cea mai simplă a vieții fizice."

Dăruirea este darul cel mai nobil prin căpătuirea ființei, prin faptul că ne împărtășim cu lumea.

Toți înțelegem să despărțim pe oricine, prin faptul că ne dăruim ființei lumii noastre mai în care și noi contăm, prin faptul că ne dăruim „mulțumită de ea și de ființă".

Dăruirea se manifestă pentru ființa liber dăruită: dăruirea dintre semeni, ființa dintre ele, și dăruirea pentru cultură.

Dăruirea dintre semeni este pregătirea armoniei sociale, a progresului.

„Meritul înaintea al meritului este opera propriei

dintre ramuri mea răzbunării, care se sfărâmă lângă
viață."

Iubirea dintre bărbat și femeie suferă adesea mărci
simțitoare din cauza unei prejudecăți care trebuie
sfărâmată. Femeia a fost până în timpurile noastre
rodul închipuirii, a fanteziei sexuale și a
capriciilor bărbatului. Ea nu reprezintă determinată
etapă de dezvoltare a ființei din sânul unei
sclavaje nemernice, care nimănui poate exista. Încă
cu înaintea femeii apare o plagă care poate
vremea o va lățească: absența instinctelor materne și
femeiești. Iată ce spune Laura Marholm:

„Căci femeile în decursul celor mai înaintate dintre
ele, au pierdut conștiința instinctelor lor femeiești
și-n mărime și se închircesc fără ca prisosul lor bolnav
în cultul eului lor. Cultul eului este cea mai
periculoasă înșelătorie."

Acea logică a inimii, adică subordonarea
vieții sentimentelor, e identică cu logica
ființei cerebrale, care răzbate până în zonele inimii

Exp ansiunea sufletească, comunicativă tuturor, sunt
înlocuite cu atitudini reținute și respingătoare.
Tăcerea, caracteristică femeii, e identică cu
bătăioasa precoce.

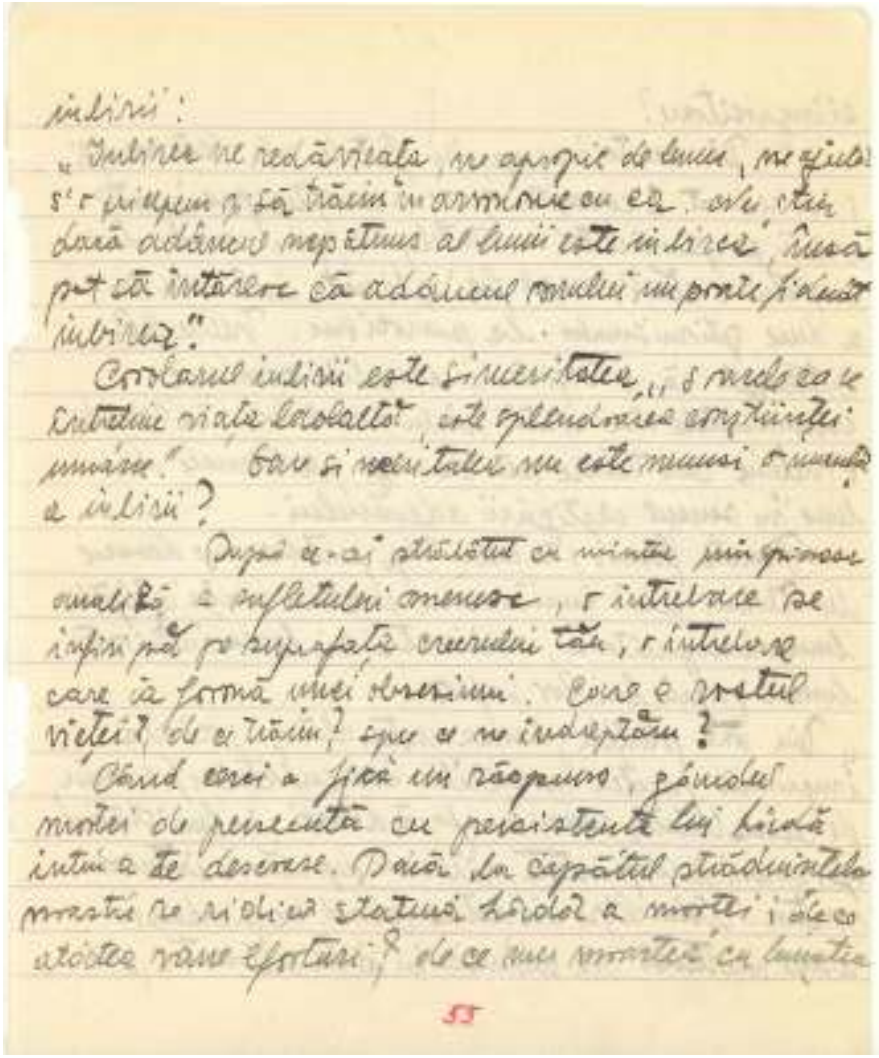
Probabil că parodiile cultului adorației până
până la caricaturizare au provocat din spiritul
ironizant cu excerce de dispreț ale lui
Anatole France, Schopenhauer, Nietzsche,
Strindberg sau Weininger.

Iubirea de cultură până până la pierderea
este deznodământul înșiptei în sufletul multor inimi.

Firmanul și adânimul spune unii că este cultură.
Dar ce este furor și adevărat? Răspunsul lui
și-au trăsnit că răspunderea lor: esențe etice
a ființei lucrează determină ființarea.

Drăgălașa este de pentru acelora care caută
caracterul etic al cultivării. Dar dacă o afirmă nu
cad în exclusivism.

Sunt pline de înțeles cuvintele lui Chamfort
Florian când își dă rolul de apologet al



indivizii:

„Iubirea ne redă veșnicia, ne apropie de lumea, ne ajută să ne purificăm și să trăim în armonie cu ea. Ori, știm bine adâncul nepătruns al lumii este iubirea, însă pot să întrebe că adâncul omului un poate fi același iubire?"

Conținutul iubirii este sinceritatea „și modul cu care trăiește viața lăuntrică", este splendoarea emoțiunii umane". Dar și sinceritatea nu este numai o manifestare a iubirii?

După ce-ai străbătut cu mintea mii și mii de ani de existență omenească, e imposibil să nu te întrebe pe tine însuți despre rostul vieții tale, e întrebare care își formă mai desăvârșit. Care e rostul vieții? De ce trăim? Spre ce ne îndreptăm?

Când cineva a găsit un răspuns, pământul mortii de pretutindeni cu persistență lui hărță întâia lui descoperire. Dacă în capătul străduințelor noastre nu găsim statornic hărțile a morții și de ce atâtea vane eforturi? De ce mai mortea cu lumina

ei înșelătoare?

Din aceste împrejurări fatale ale vieții omenești s'au ridicat 2 concepții opuse: concepția pesimistă a vieții și optimistă. Intelectul prin caracterul său trebuie să fie optimist, însă nu îl duce optimismul la paroxism. Trebuie să înțeleagă că e logică inevitabilă conducă evenimentele din mai bine, că în drumul lor la ascensiune e voința care trebuie să desleagă nerăbdările din lume în sensul edificării adevărului.

Fericit Faust! În acelaș timp pesimist și optimist cele? Lumea în care se zbate viața intelectului lumea inconștientă, emoțională și lumea interioară lumea propriului lor suflet.

Din toate părțile lumea misterului și ne ispitește împrimă pecetea învățăturilor lor sufletului și dorința de a crea trăim mereu în afară de noi, în lumi străine și, mereu îndepărtate, rătăcim departe de interiorul nostru. Trăim clipe de extaz când ne pierdem în cerul înstelat, ne adâncim în zările albastre, pe

lăsăm stăpâniți de fiorul tainic al semnului care
cufundăm în sufletele semenilor noștri.

„Dar după ce am rătăcit în zadar, mitologia noastră
constituită de sine ne întoarce aceeași neliniștitoare întrebare,
atinși de acea pagină originală care se ascunde,
care nu ne lăsă tihnă până ce nu ne mărturisește
lumea întreagă după tainicele calculuri. Atunci
avem impresia că „creăm" lumea, că lumea ne
pironește doar prin fapte noastre; ne fixăm ideale
pe care le ciglim pân' ce toate în marmură
lumii, creând o realitate a necesității care ne încătușează,
o prelungire infinită a vieții noastre. Ești în cuvânt
răpus' de acest nu știu!"

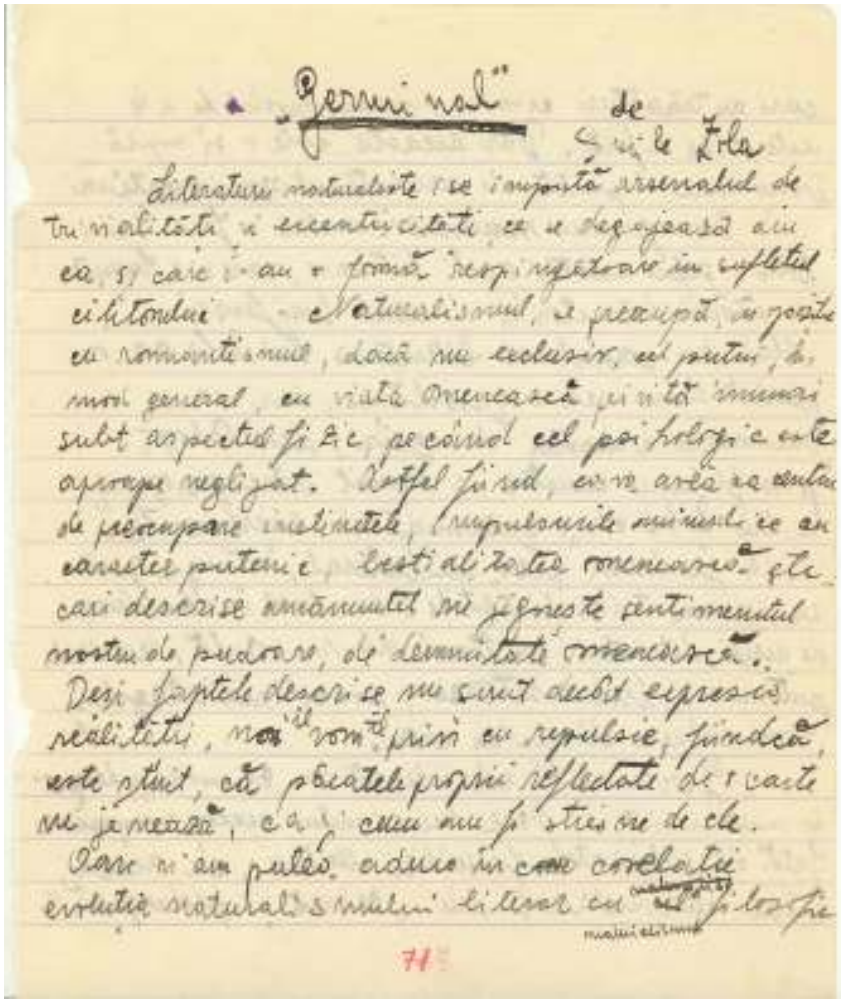
Cum dintr-un tablou singular se desprinde întâiul
moment tonal exclusiv al imaginilor, așa se
desprinde din acest citat că voința cuiva
rezidă mai în logica ființei, în acea
ce-i e mai personală, adică realizarea
unui ideal intim și atât de complet pătrunși
conștiința a ființei cu valorile morale.

-x-

Aceste ar fi rezumatul cărții lui Mircea
Florian. Frumoasă gândește în limba filosofică
română cugetare amestecată cu un stil literar,
cu + logări în imagini. Aceste e meritul
lui Mircea Florian, de-a îmbina fericit aceste
două mari calități care fac cetirea atrăgătoare.
Această carte ar putea fi un catehism, -
îndrumar sigur pentru acei pesimiști "să-
nătoși" ca, care se străduiesc fără a înțelege
nimic din această lume și din această
eternă zbuciumare cum moarte, viață.

20 Iulie 927.

x.



„Germinal" de Emile Zola

Literatura naturalistă s-a impus-o irezistibil de trivialităţi şi excentricităţi ce se degajează din ea, şi care i-au format reprezentatorului în sufletul cititorului. Naturalismul, ocupându-se cu romanticismul, doară nu exclusiv, ci putem, în mod general, cu viaţa omenească şi-a ţinut întreaga subt aspectul fizic şi cel psihologic este aproape neglijat. Astfel fiind, el va avea ca centru de preocupare exclusivă, impulsurile animalice ce cu caracter puternic, bestializează omenescul, ale căror descriere amănunţită ne jigneşte sentimentul moştenit de pudoare, ori demnitatea omenească.

Deşi faptele descrise ne sunt adesea expresia realităţii, noi le vom privi cu repulsie, fiindcă este ştiut, că păcatele proprii reflectate de caracter ne jignesc, ca şi când nu ar fi stricăcioase de ele.

Dar n-am putea aduce în care corelaţie evoluţia naturalismului literar cu filozofia

71

cari au trăsături comune, numai morbul de a le exterioriza diferă. Dar aceasta este o simplă înşirare şi pătrundere în caracterul unei asertiuni.

Imaginarea naturalismului o face Emile Zola, şeful acestei şcoli literare, care s-a bucurat de atâţi detractori şi de atâţi turi-fanari.

Unii au considerat literatura lui Zola ca o pleoştită dinte, că o grosolănie, iar ca o înşirare a acestei denigrări, dom Oloy, pomenitorul caustic a numit întreaga operă a lui Zola că „o grămadă de excremente".

S-a judecat prea unilateral, întreaga şcoală, numai trivialităţile s-au luat în considerare de acesta detractori, omiţând din rea voinţă, descrierile puternice şi pătrunzătoare, proscrierea întregului fond emanat de la un eron.

„Germinal" ne înfăţişează în culori sumbre pedeapsa în urma crimelor. Dare ne simţim aceeaşi compasiune faţă de suferinţele familiei Maheu, ca şi aceea a lui Raskolnikof, din „Crimă şi pedeapsă"!

72

Romanul lui Zola străbătut de tendințe evident socialiste, exprimând caracterul zguduitor aproape total a vieții muncitorești, trezirea spiritului libertar în sufletul muncitorilor de mină, apăsați atât de boeri, cât și de condițiile nefavorabile ale existenței. Aceștia cărăuși socialiste sunt întrupate în spirite de o puternică conștiință, spirite agitate de mucii lor.

— Etienne Lantier, eroul principal, de o psihologie specifică, spirit militant și entuziast după ce părăsește mina pentru fabrică, fiind exclus în urma spiritului său liberal și revoluționar, ajunge la conducerea grupului de pretul Voreux, unde face cunoștința familiei Maheu. Această familie nefericită, fiind alcătuită din alcătuia mamei, moșul Bonnemort, tatăl și mama Maheu, Catherine, fiul Henriette, Alzire, Estelle etc...

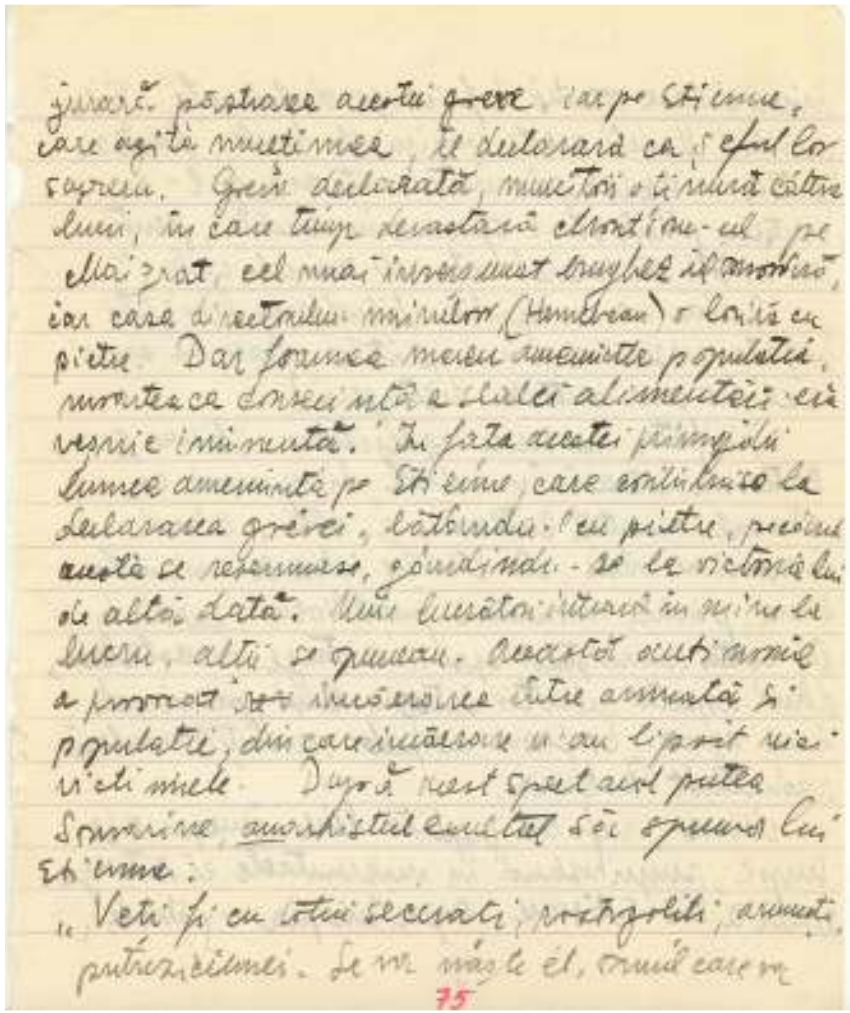
Etienne locuiește odată cu Rasseneur, adică împreună, unde face cunoștința cu Souvarine, revoluționar rus, anarhist adevărat și ideologic revoluționar a-lui Bakunin.

13

Părăsind pe Rasseneur, întâi cu pensionarul la familia Maheu, ~~unde~~ unde cunoaște pe Catherine a cărui bunătate și deși colțată cu spiritul vulgar al mediului. În fiecare zi mergeau la mină ca cărbuni, în locul acelui apăsător, în mijlocul acelei monotonie, care micșorează neconținut energia vieții. Toți împreună duceau cât și trăiau împreună, atât cât banii și termini nu mai mână Maheu se indreptă spre Montsou, orașul burghezilor contra cărora muncitorii își ridicau pumnii amenințători, întâmpinându-se prezentul unor descărcări viitoare. Etienne, prin intermediul lui Souvarine capătă pâinile, unii din cari cunoaște teoria lui Karl Marx, din care se ne zea în el elanul de regenerare a vieții muncitorilor, pe cari în visurile lui îi vedea stăpânii lumei muncitorii întregei omenirii oprimate de pe pământ.

Într-o zi, mișcându-se în numărul muncitorilor Etienne, Maheu și alții, frământându-se muncitorii întru acceptarea unei greve. În mijlocul mitingului

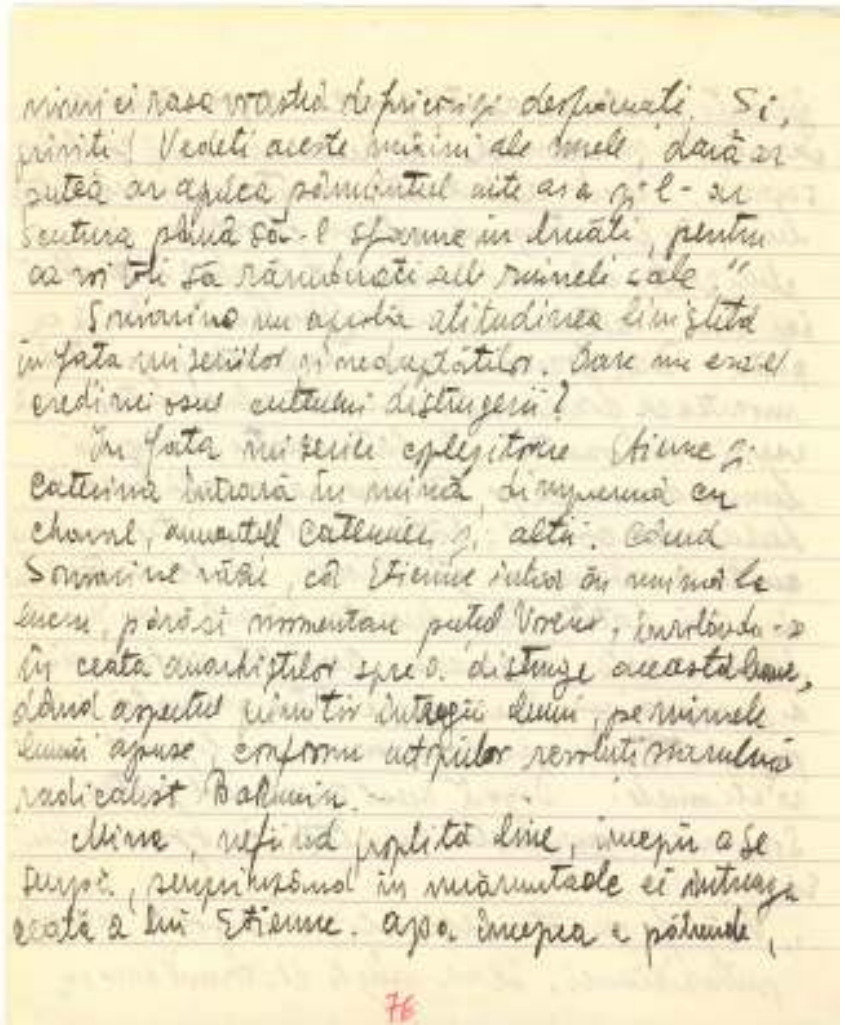
14



jurară postarea acestei greve. Iar pe Étienne, care agită mulțimea, îl declarară ca șeful lor suprem. Greva declarată, muncitorii o țin până către lună, în care timp devastară cheltuieli pe cât mai grat, cel mai însemnat bunghez îl mobilă, ca casa directorului minelor (Hennebeau) o lovită cu pietre. Dar foamea mereu amenință populația, mortea ca consecință a slabei alimentații era aspre imminentă. În fata acestui pericol lumea amenință pe Étienne care entuziasmo la declararea grevei, bătându-l cu pietre, precum acestia se repezeau, și-ndreptându-se la victimă lui ei altă dată. Unii lucrători intrară în mine la lucru, alții se gândeau. Aceștia auziră amenințările populației, din care înțeleseră și ei pericolul vieții lor. După acest spectacol putea Somaire anarhistul emulat să spună lui Étienne:

„Veți fi cu toții secerați, măcelăriți, aruncați putrezirii mei. De vă mâșle el, omul care va

75



veni ei vă vor stârpi ca pe niște dăunători. Și, prieteni! Vedeți aceste brățări de aur? Dacă ar putea ar aplica pământul aste as a g[illegible] l-ar scutura până să-l sfarme în bucăți, pentru ca ni să fie să răscumpărați ale noastre."

Somaire nu apuca atitudinea liniștită în fața unui socialist și neadaptatilor. Dare ne este credință vouă cuiva distrugerii?

În fata unei explicitoare Étienne și Catherina întoarse în mină, în mijlocul cu chanel, amantul Catherinei și alții. Când Somaire văzu, că Étienne intră în mină le lucru, până și momentan putea Voreux, înrolându-se în ceata anarhiștilor spre a distruge această bază, când aceștia urmăriți întregii lumi, pe minele lumii apuse, conform actelor revoluți marxiști radicalist Bakunin.

Mina, reflectă proprietă lină, începu a se despică, respirațiunea în măruntaiele ei dătuiră vieață a lui Étienne. Apoi începu a pătrunde,

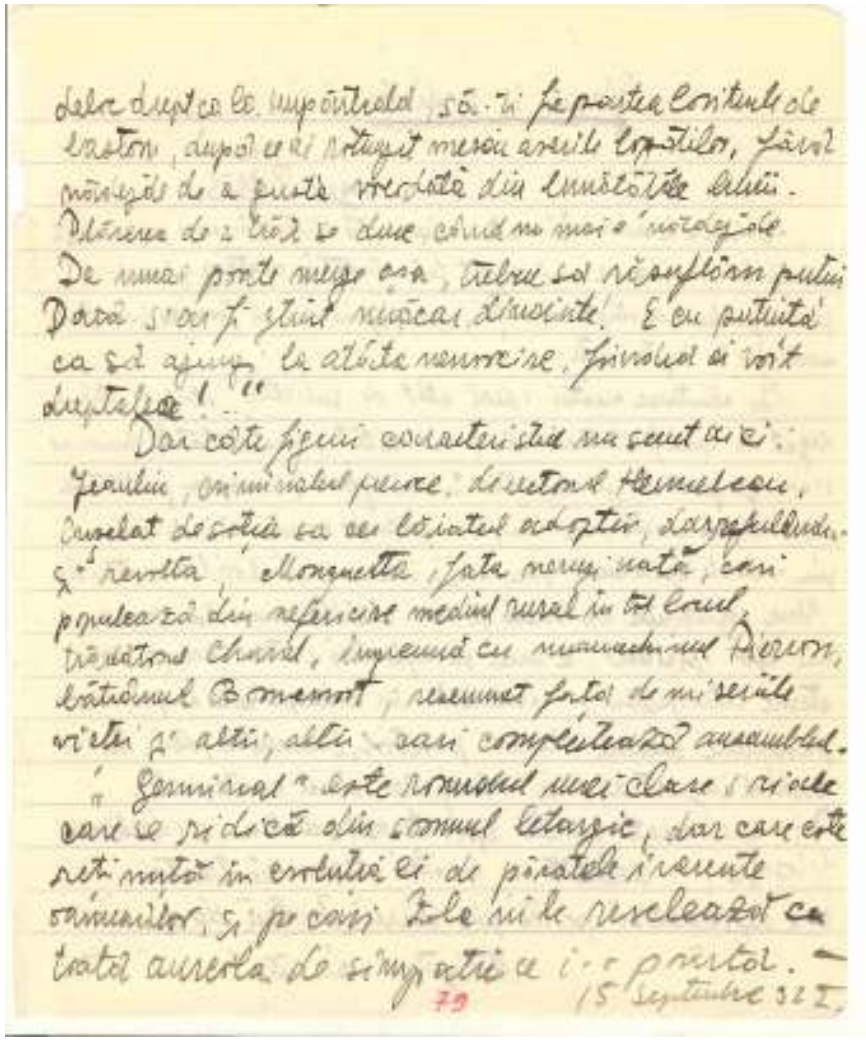
76

și de când nu mai recunoștea nivelul. Lucrătorii treceau
a se retrage spre locurile unde, în puținele
poziții dela Aspern, Charasl, pelo-
nezii mențineau pe Stienne, având să-o
reverse sentimentele puternice de ură pentru Stienne.
după spre defensiva lui Charasl, care avea plutea
pe apa ce forța frunzele în mersul zilelor
de pământ. Mai rămânea Catinia și Stienne
Vechile sentimente de dragoste li se deșteptară din
nou pe seama a despărțirii. Dragostea care
înnoiește ea mai mult amintirile aceasta le face
și mai tare. Dar Catinia, copleșită de suferință
muri în ziua lui Stienne.

Înaintea cimitirului, pentru ultima oară
să descopere locul în care s-ar afla mormântul iubitei
După multe căutări, și-l găsește. El pășind pe
Stienne, întristat de suferință, dar îmbogățit
cu o mai mare experiență și vârstă, pregătit
de realizarea a unui ideal. Stienne
se îndreaptă spre alte orizonturi. Dar viața

tristă a vieții, îndreptându-se spre Paris,
unde cu prietenul său Rembrant, avea să lupte
pentru ameliorarea mizerei vieți de muncitor,
a cărei experiență o dăruiește și o trăiește întregul
mai dureros ca oricând. Muncitorii pălăvăși
viața de mizerie chiar și numele Rembrant,
lucrând singură până când ceilalți 3 copii ai
nici să nu facă mai mult, care i-a adus cea
mai mare experiență, pășind cu ei toți mai
avea speranța mai îndreptățită. S-a dus timpul
legăturile și de revoltă amestecate cu
exasperare când cuprinde cu sufletul ei raportul
dintre destinul său și-al celorlalți.

„— Ah! e cu putință atâta mizerie? Înainte de
„groznicele acestea, nu mai meșteșugul clădirea până
„acolo, dar ei erau cu toții la olaltă și aceasta, cum s-a
„întâmplat Dumnezeu!, le-a dăruit mai, acolo avem atâta
„căldură, o parte din pământ, ceilalți nemai având
„decât frigul de a muri și ei! ... E foarte adevărat,
„că ne-am înhămați ca niște cai de muncă, și nu



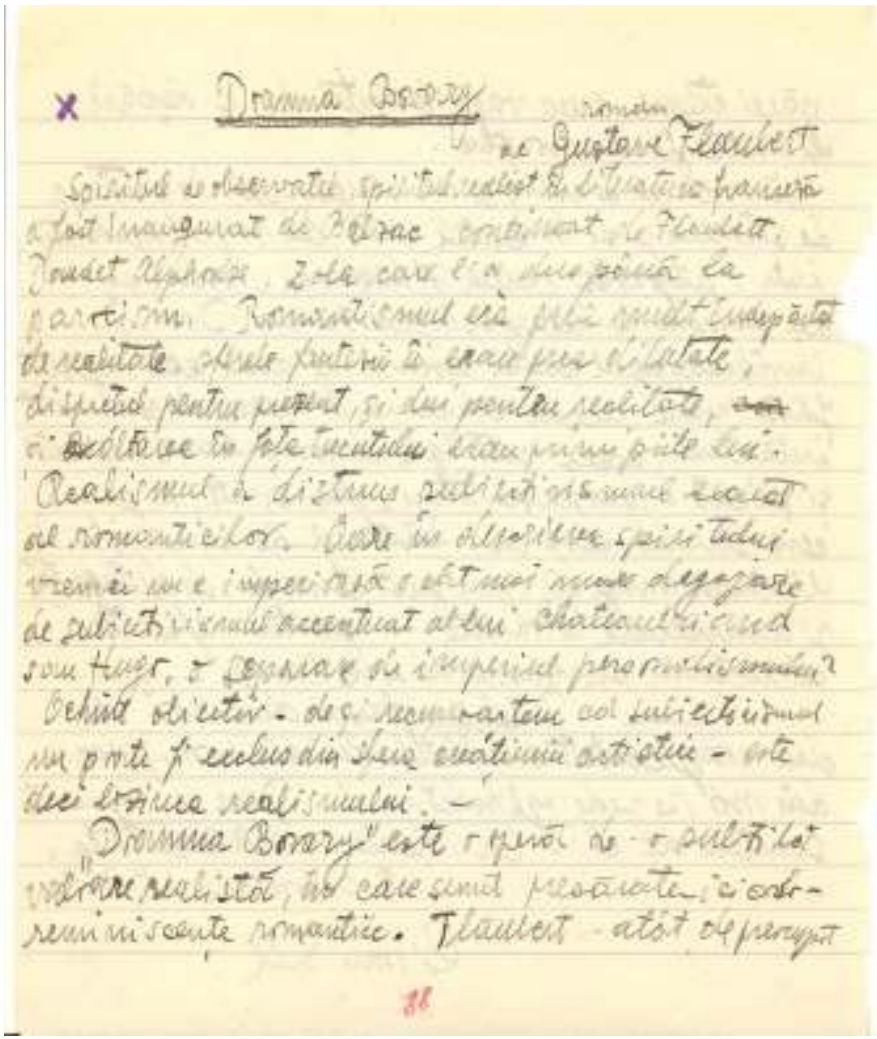
delor drept ca le impărtească, să-și facă partea conținută de eroism, după ce ați străbătut mereu anevoile hotărâri, fără mângâierea de a putea vorbi despre cunoștințele altuia. Plăcerea de a trăi e doar când nu mai e nădejde. De unde pentru mine, trebuie să răsuflăm puțin. Dacă s'ar fi găsit niște cărți bune! E cu putință ca să ajung la atâta nenorocire, fiindcă mi-am dus-o! "

Dar câte ființe caracterizează un sentiment ca și: Jeanlin, criminalul pierre, directorul Hennebeau, înșelat de soția sa cea lăsătoare adoptiv, Jacqueline, și revolta, Maheude, fata nemăritată, care populează din reflexiune mediul rural în tot locul, trădătorul Chaval, împreună cu numeroasele figuri, bătrânul Bonnemort, resemnat față de mizeriile vieții și alții, alții, care completează ansamblul.

" Germinal " este romanul muncii clasei sociale care se ridică din somnul letargic, dar care este reținută în evoluția ei de pânzele trecute ale străinilor, și pe care Zola ni le revelează ca fiind aureola de simpatie a lui pentru ei. —

15 Septembrie 927

79



Doamna Bovary

roman

de Gustave Flaubert

Școala de observație spiritual-realistă în literatura franceză a fost inaugurată de Balzac, continuat de Flaubert, Goncourt, Alphonse Daudet, Zola, care i-a dat școală de parcurs. Romanticismul era prea mult îndepărtat de realitate, chiar pentru ființa lui, de exemplu, dispreț pentru prezent, și dor pentru realitate, și dorința de fapte lucrative erau primele lui. Realismul a dăruit literaturii mult mai mult decât romanticilor. Deși în dezvoltarea spiritului vremii nu e împiedicată o dată mai mare dezgolire de subiectivismul accentuat al lui Chateaubriand sau Hugo, o lepădare de imperiul pseudo-romantismului. Odată obiectivă - deși nu putem să subiectivismul nu poate fi exclus din sfera creațiunii artistice - este deci ființa realismului. —

Doamna Bovary" este o operă de o subtilă valoare realistă, în care simțul prezentului și observării romantice. Flaubert - atât de preocupat

38

de semnificaţia lucrului, de sfîrşitul acut al lor - este spirit de putere, dorinţă de a-şi pune amprenta lor pe lucruri, de a-şi da măsura forţelor lor în descifrarea misterului unei vieţi, în pătrunderea superficiului lucrurilor. Dar sensul său este mai apropiat de realitate, de pecetea unei problema sau înmulţirea unor impresii şi fatale este imposibil sunt cuiburile pierdute lîngă cuiburi, sufletul implică realităţi. Dacă n'a fost el medic? Observaţia ştiinţifică e unui medic, atenţia lui preocupată, o imperioasă responsabilitate nu-l ştiinţează spre atenţia încordată a lui? Pericolul unei operaţii cum este aceea a lui Homais dă „Doamna Bovary" nu-i dă iluzia realităţii? Dacă în evaluarea psihologilor se cere atenţie multă în redarea realităţii se cere spirit de observaţie. „Doamna Bovary" este un caz de dăruire a lui Flaubert realiste, deşi are mai multe accente de romantism decât de naturalism.

— Carl Bovary, medic în Tostes cunoaşte pe fata moşierului Rouault pe care o ia de căsătorie. Emma Rouault, devenită Bovary, este o femeie exaltată, o femeie pecare viaţa o va nemulţumi

89

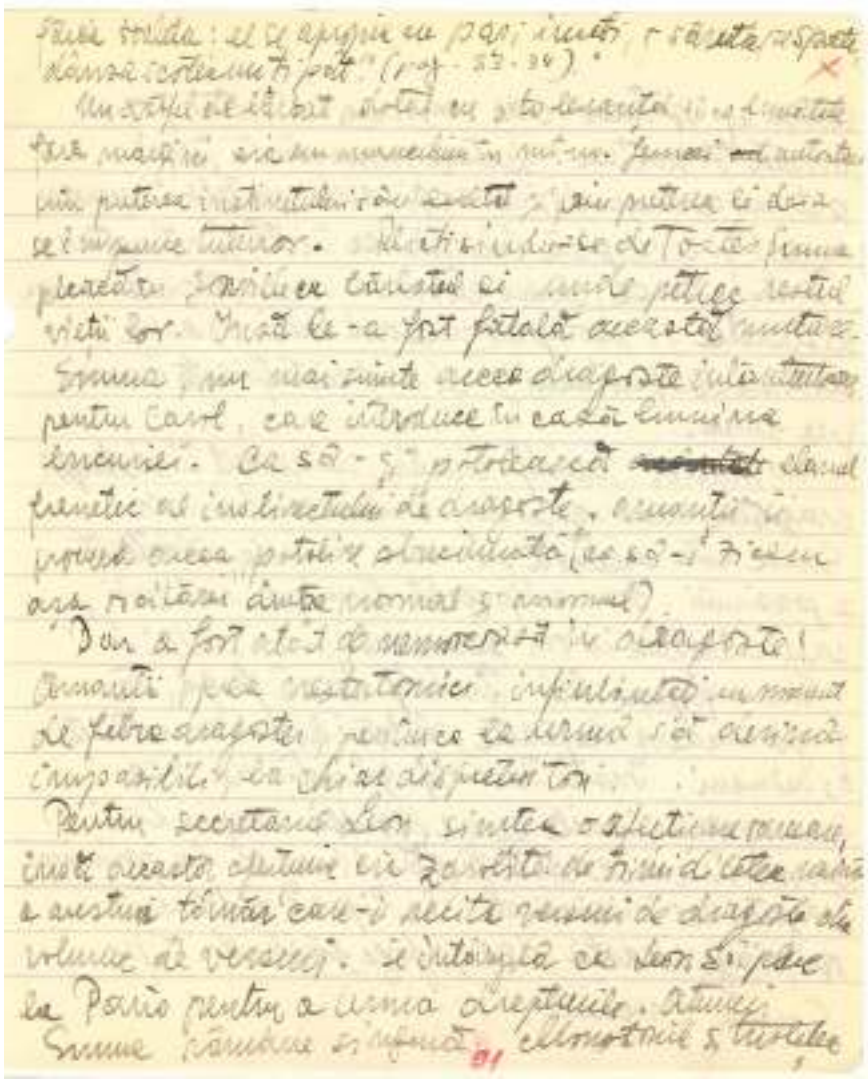
Dorinţa nedefinitului o măgulea, o lua cu aripile depărtării în regiunile întunecate ale visului, o tortura.

Sufletul său, întocmai ca o fiinţă omenească, dorea să se reverse asupra vieţii toată mulţimea, să vadă deodată mii de alţi oameni, mii de alţi destine, mii de alţi dureri deodată.

„Obicinuită cu înfăţişările calme, se întorcea, din contră spre cele accidentate. Simţea marea plăcere din cauza pericolelor, şi revedea munţii altui cînd apărea printre ruine. Inteligenţa îşi potrivea folosul din lucruri ca un folos personal; şi dorinţa ca voluptăţi tot ce nu contribuia la fericirea imediată a inimei sale - fiind de un temperament mai mult sentimental decât de artist, căutînd emoţii şi nu peisaje." (pag 35.)

Carol, din contră, un liniştit, pentru care viaţa n'are valoare decât în măsura în care el este în stare să Emma.

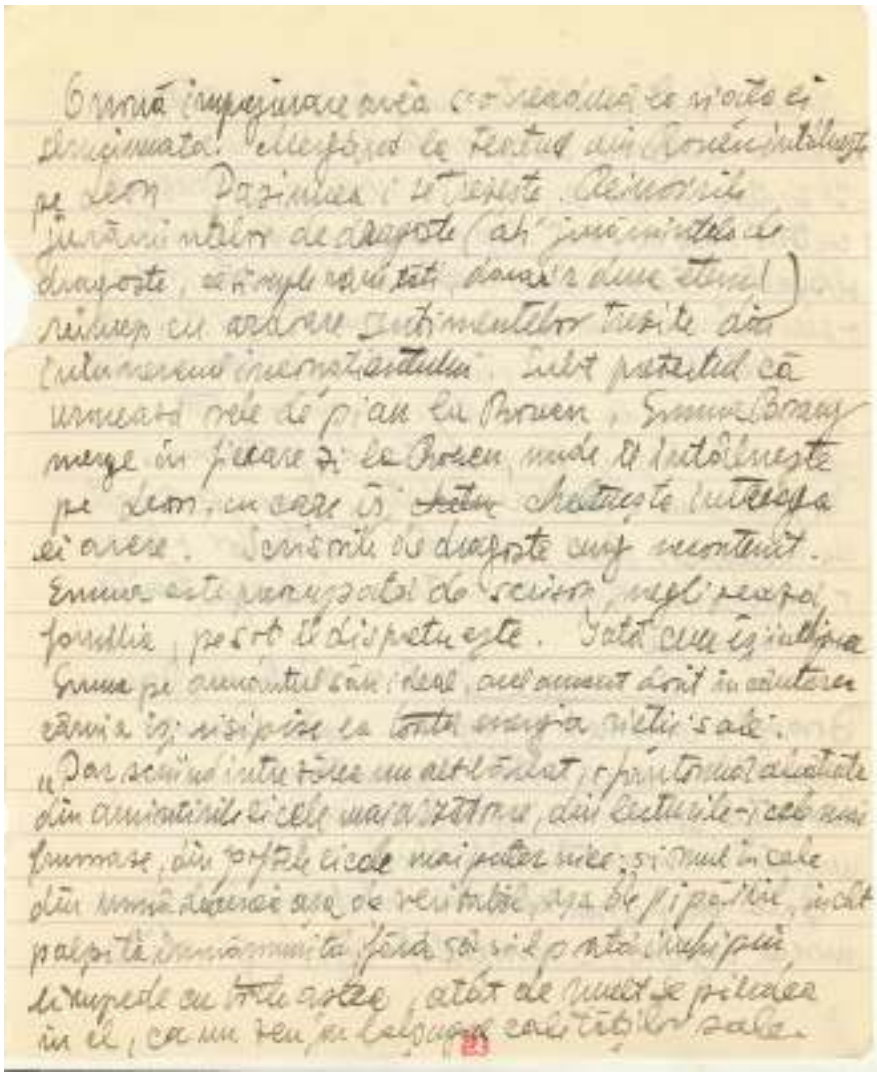
„Universul pentru el nu depăşea mărginile de mutare ale jupînului ei, pe învăţătăcel cu ochi umezi, dorea să o servească: se întorcea iute, urca scara, cu inima bătîndu-i 90 Emma, în rochie de zi, îşi



Țara toată: el îi apucă cu pași repezi [illegible] „dânsa scăpăm noi pe ea" (1907 - 33-34).

Un astfel de îndoit sentiment cu privire la [illegible] față mașinii sale nu mai încercase în nici un [illegible]. Pentru [illegible] puterea instinctului de creație și [illegible] se împotrivise [illegible]. Sentimentul de [illegible] pleca de la [illegible] ființei sale [illegible] viața lor. Încă [illegible] fatală [illegible].

Emma [illegible] acea dragoste [illegible] pentru Carl, care [illegible] cădă [illegible] [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible] pentru ea [illegible] [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible] [illegible] [illegible]



O nouă împrejurare avea să vădească că n'oiu fi
descurajat. Citeşind la Teatrul din Bonn „Intâlnirea
pe Elbe" Pazinilor i s'a părut. Reminiscenţa
jurământului de dragoste (ah, jurăminte de
dragoste, ce simplu vă uită, când e dus eternul!)
răsbesc cu ardoare sentimentele trezite din
[illegible] Emma este [illegible] de scriitor, mai presus
familiei, peste tot dispreţuieşte. Dată cum îşi judecă
Emma pe amorezul său ideal, acel amorez dornic în căutarea
căruia îşi risipise în toată energia vieţii sale.
„Par scrisă într'o limbă cu totul străină, o frântură dintr'o
din amintirile ei cele mai scumpe, din lecturile-i care
furnase, din poeţii ei cei mai preferaţi; şi mult în care
din mână dezarmată ca de neînţeles, aşa de şi pătrăi, încât
palpită înmărmurită fără să-şi dea seama cât pare
dărâmată cu totul ceea, atât de mult se pierdea
în ea, ca un zeu, în beţia cărţilor sale.

Soarta Emmei albăstrui nuanţe grăitoare de mâhnire
adâncă de existenţă, cultul florilor, în lumina lunii.
Ce fiinţă bună ea, având totul şi zâna o răpească
cu totul într'un sânt. Apoi adăugă jos, frântă de
durere: „Căci oare unul dintre aceste dragoste negre?
- Dar cu mai mult ca cele mai mari nopţi!" (269)
Cheltuielile pe mai departe le vechi[illegible] căci
în ele, mulţumită Emmei, dăruiţi pe la toţi.
Leon, Rudolf şi toţi ceilalţi o dispreţuiau.
În faţa unei [illegible] situaţii, Emma se întâlneşte
cu Werner. Albert şi Carol. Felicită lor - lacrimi
- rugăciune. Emma distrusă o întreagă familie
prin nenorocirea ei. - —

— II. După ce citeşti „Emma
Bovary" - întâlneşti surprinse. Este Emma
imorală, inconştientă, depravată etc... sau,
din contră conştiinţei este admisibilă, chiar
necesară de moralitate stăpânitoare?

Până noi primim această întâlnire primirea
morale creştine, a moralităţii noastre de şi chiar

a legilor profund mevești. Emma ne apare ca
ființă de o moralitate ciudă, de o perseverență
neînțeleasă, care zădărnicește orice apropiere cu o deosebită
~~de contagiune~~ inexorabilă. Și cât s'ar părea
unii Emmei ființa care întruchipează o serie de calități de
moralitate care nu se găsesc în ființele omenești, putem să-și
poată să facă împotrivirile și amăgirile pasionale?
Privită sub această lumină ființa Emmei este consecventă
cu ea însăși, ca o gravură dintr-o idee principiile morale
Dar privită sub unghiul eternului feminin, care
omoară în ființa ei nevinovăția, în ființa care
te face să vezi frumusețile unei lumi pe care o cauți
și n'o găsești, care mă determină cu amabilitatea
în principiile de ordin casnic, privită așa, sub
acest aspect, cade în derizoriu spre ridicol
și ridicul; Emma nu apare sub o altă lumină,
sub alt aspect în totul diferit.

Dar ca esențialul operei să ne rămână în amintire
afirmați ființa ființă să citățim, numai 2 pasaje
scurte și care sunt de față elemente:

„Ce fi dorit să trăiască în voi-mi vechiul

95

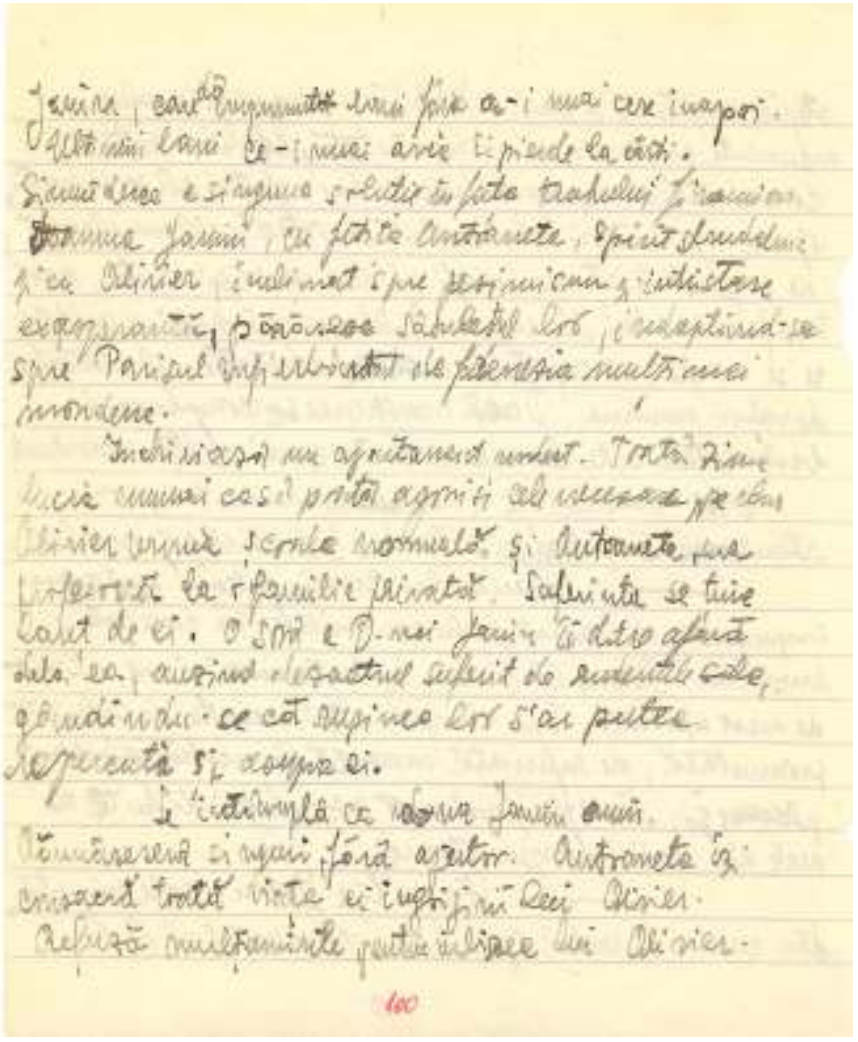
„Dar ființa ei de suflet, rămâne pe rând misterioasă
ființă, voluptoasă, tăcută, arcană, nepătrunsă
gata să respingă-i pe oricine prin de dăruiri, ființă
de neînțeles sau neînțelese. Era iubită tuturor
amanților, ființa tuturor dramelor, neapărată
de ființa tuturor volumelor de versuri"

Cărți n'o putem privi nici sub
aspectul iubirii, fiindcă ea stigmatizează, nici sub
al 2-lea decât ființă - aceste ființe nu sunt compatibile
cu evoluția societății, și ei nu sunt morale.
Nici o denigrare, nici admirație. Tipurile realității
ne impiedică o atitudine critică.

Întrebuințăm ca sentimentul infinitului, a-
mănunțimilor care ne provoacă tristețea și tăcerea,
în același timp. Admirăm ființa mână la
suprafața ei, dar de îndată ne îngrozește de înșelătoarea
ei în adâncuri. 10 Oct 1927.

Beethoven roman de
Romain Rolland

Necesitățile spirituale ale culturii moderne le întruchipează Romain Rolland, meșteșugit dăruit pentru rolul său. Înfățișarea popoarelor, de însușirea [illegible] a descoperit o [illegible] motivul de celebrată și [illegible] fiecăruia: a lui pentru care ea [illegible] chiar un cult, a lui Beethoven. [illegible] reînviere conflictelor pe [illegible], iată câte probleme nu a îndrăcit acest mare [illegible] poporul [illegible] de Romain Rolland, marele profet al [illegible] vremurilor noastre. Conștiința ultragiată de [illegible] răsboiu e reprezentată de Romain Rolland, [illegible] se retrage din mijlocul aberațiilor sociale și-și [illegible] ființei omenești. În conștiința lui [illegible] mută adâncurile [illegible] de [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible]



Jeanine, care [illegible] lui fără a-i mai cere împăcare. Altminteri Jeanine se-i pune: aici ține pe la ea. Jeanne dansează și ingenuă și fără tradiții [illegible] Jeanne Jeanin, cu fața ei întârziată, spirit [illegible] și Olivier îndrăgostit spre [illegible] [illegible] spre Parisul [illegible] de [illegible] mondene.

Indiferența un apartament modest. Trăiește [illegible] cu mai cei [illegible] [illegible] Olivier [illegible] la [illegible] familie [illegible]. Salutând [illegible] de ei. O [illegible] și D-nei Jeanin [illegible] dată [illegible], având [illegible] suferit de [illegible], [illegible] cu [illegible] [illegible] [illegible]

Gândindu-mă în sat de prăsnică în Jumătatea ploii
stând pe Olănești întâlnit. Dar ei, fiind mână de
focul și cămașă - adolescență copilărească,
în loja [illegible] cu Dostoievski în zăpadă.

Întâmplarea - ce găsi tăi în Olănești mai depărtat
cu acei ani - viață de copilărie geografică și cin.

Întâmplarea cumpărătoi în sensul [illegible]
lungă ale vieții și a obiceiurilor dimensiuni, mărită
de fățărie. Pe Dostoievski nu l-am găsit nicăieri
odată, dar și atunci au fost deschise ale
poeziei [illegible] care e limpede de ea ce o cheamă obscenitate
Olănești studie mai depărtat Mănăstirea.

- Prea superficial, acest recunoscut nu poate
cuprinde schițele sunt patologii ale lui de literatură
cum e cea Olănești, regimul dietetic și percepție
de oameni la lui superficială. Dar mai ales
Întâmplarea, exemplu și cerea unei suflet plin
de dezgustie, care mai pregătește de viață să pună
viață mai [illegible] cu prohibiții de a se
răsfăța.

19 Oct. 927

101

Principiile de filosofie a literaturei și a artei

de Constantin Noica - operația 1927

(Manuscrisul tău)

Problemele estetice ale antichității se leagă de numele celor 3
filosofi: Platon, Plotin și Aristotel.

Platon caută rădăcinile pentru a putea cuprinde fenomenul frumosului în
toate formele de creație și manifestări ale artei, și de aceea - ne pe
cuprinde toate ale ideii, care cuprinde toate etapele și manifestările
spectacolului vieții. Dar [illegible] fenomenul fiind etern, explicându-l
natura și proprietățile [illegible] și unitatea, este cea [illegible] pentru
artist, deoarece aceste imagini sunt chiar divinitățile ("D-zeii
și atunci scopul artei e D-zeu") etc. Dar este reflectarea ideilor,
a [illegible] ființei sufletului nostru în [illegible] ideilor eterne.

Scopul artei e de natură [illegible] nostru. Prin ea nu căutăm
a găsi amuzamentul plăcere sau satisfacție momentană, ci
vrem să descoperim ceva mai bun, ceva spiritual în ființă.

Platon identifică estetica cu morala, prin aceea că
frumosul virtuții ca ideal suprem al artei.

- Plotin susține că ființa frumosului [illegible] și
existența [illegible] unitate. Aceasta este o emanație [illegible]

102

a creatiei cauze unice. Chiar Ființa noastră este alcătuită din 3 elemente: Intelectul, Sufletul și corpul.

Platon continuă pe Platon în concepții, dându-i dă o explicare mai mare, prin caracterul filosofiei sale mistice, religioase. Prin contemplație: extaz ne vom apropia de eternitate realității fundamentale a lui D-zeu. El reprezentând în persoana sa perfecțiunea; în care Ființa nu există și Le unica Ființă e ființă. Omenirii prin absolutizarea morții în ființa ființelor pentru a avea viziunea fericirii ideii sale și din motivul. Cu profunde accente mistice relevă Platon Fericirea, extazul comunicării cu D-zeu: „Ce fericire de minte nu vom simți în Împărăția Cerului, acolo care-l vede, ce ce admire cu trupul său dorească a te unii cu El! Acela, care nu l'a văzut încă, îl dorește, cum dorește binele; acela care l'a văzut îl admiră, cum admiră suprema frumusețe, este răpit de plăcere și de farmec, care nu contine de-loc durere, întreaga ființă în mod celestial cu o ardoare de respect și iubire e dispusă să-l cunoască pe care îl cunoaște cât mai mult cu fervoare."

— Cu Aristotel ne continuă pe Platon și Plotin în cercul căruia admite valorile mistice ale ființei. Dar noi ne-am despărțit de acel teocentrism, care e caracterul concepției patristice ale Sfinților Părinți.

„Filosoful din Stagira separă frumosul, care nu mai este pentru el o reminiscență a unei lumi anterioare, de util. „Frumosul este ceea ce este dorit pentru el însuși; ci (ceea ce este) în sine și pentru sine, ceea ce final bun, este plăcut pe cât este bun."

Deci, frumosul reprezintă ceva mai sine însuși, nu mai ființa ce ne-l aduce. El e despărțit de ideea de finalitate, așa cum spune Kant: „Finalitate fără scop".

Cu Aristotel dă o mai mare extensiune ideei de artă; pentru el artă este orice lucrare executată cu abilitate: medicină, politică, dansul sunt arte.

Dând o amplare atât de mare și semnificație artei, Aristotel e mai în centrul preocupărilor ei: își face periodicitate.

Prin artă și sufletul omenesc poate purifica; acătarsis se poate realiza, după o parere mărturisită de puterea patimilor, urmărind finalitatea sau optimitatea lui. =

Estetica modernă

Estetica modernă se bazează pe principiile filosofiei lui Descartes. Deşi aceste nu le scrie vreun tratat de estetică sau cel puţin să fi omis-o în vreun loc în filosofia sa. Esteticienii însă, au transplantat, aceleaşi legi, cari conduceau filozofia lui Descartes în domeniul esteticii. Şi prima acţiune stabilită ca primă recepare a ştiinţii, adevărul, estaticienii pun[illegible] cari Brileau, le dică deasupra tuturor, stabilită ca [illegible] recepare a ei: adevărul.

„Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable" spune Brileau.

Adevăratul teoretician al Esteticii este, în Franţa, Père André, care în urmează în opera sa „Essai sur le beau" (1741) principiile estetice sale.

Père André ruşpe legătura de continuitate cu principiile şcoalei estetice antice, care spunea că frumosul face în lumea ideilor, în D-zeu.

Pentru el frumosul trebue să-l căutăm în noi, în esenţa sufletului nostru.

Père André a fost primul care a stabilit valoarea Esteticei ca o ştiinţă a Psihologiei, căci este deci o aplicaţie a Psihologiei la ştiinţa ideii frumosului şi a artei. În parte, Voltaire, Diderot etc -- admit principiile estetice ale lui Père André.

Şcoala scoţiană.

Hutcheson, filosof englez, spune că frumosul trebue căutat în noi înşine. Frumosul este ideea ce se naşte la vederea unui obiect, este simţirea plăcută provocată de acest obiect. Frumosul îl putem înţelege, ne emoţionează numai în baza unui simţ estetic ce ne naştem. Obiectele sunt educatrice numai pentru cultivarea minţii ne fac capabili să înţelegem frumosul. Frumosul îl putem afla numai bazându-ne pe o facultate a vieţii sufleteşti emoţionalitatea, adecă printr-o manifestă a lui punct de vedere estetic, iar nu, din punct de vedere moral sau logic. Frumosul trebue să fie: imediat; dezinteresat; universal.

Reid, combătând scepticismul estetic,

stiue că frumosul nu este în puterile obiectului însuși
mărită, ci, că el ar fi în afară de noi. În acest fel
ajunge Reid, la teoria subiectivității.
Tot Reid a formulat teoria limitei ajunt, care se
bazează pe recunoașterea frumosului obiectiv, ca afară
de noi.
Duglas Stewart formulează teoria asociației
în Estetică, relevată de Spencer mai târziu.

Școala germană

Baumgarten este fondatorul Esteticei germane
el e dat numele științei frumosului, Estetica (1750)
Baumgarten susține că arta transformă,
conștientul în inconștient, transformând cugetările în
sentimente estetice. Arta, pentru el, are valoare
numai când imită fidel natura. Tot ceeace nu
reproduce perfect natura, este urât. Tendințele realiste
ale artei - idee cheie în estetică.
Winkelmann și Lessing susțin că nu putem
explica frumosul decât după efectele artei asupra noastră,
după modul în care frumusețile artistice se reprezintă
în sufletul nostru.

107

Kant este reformatorul esteticei. Pentru el,
frumosul rezidă în armonia facultăților noastre psihice.
Dacă putem să ne convingem că ne bucurăm de aceeași plăcere
oricine și oricând. După Kant, frumosul
se caracterizează prin 4 puncte:

a) frumosul este un tip de desinteresat;

adică nu trebuie să ne interesăm din punctul de vedere al
utilității, al valorii practice, ci numai prin frumusețea
sa, prin el însuși.

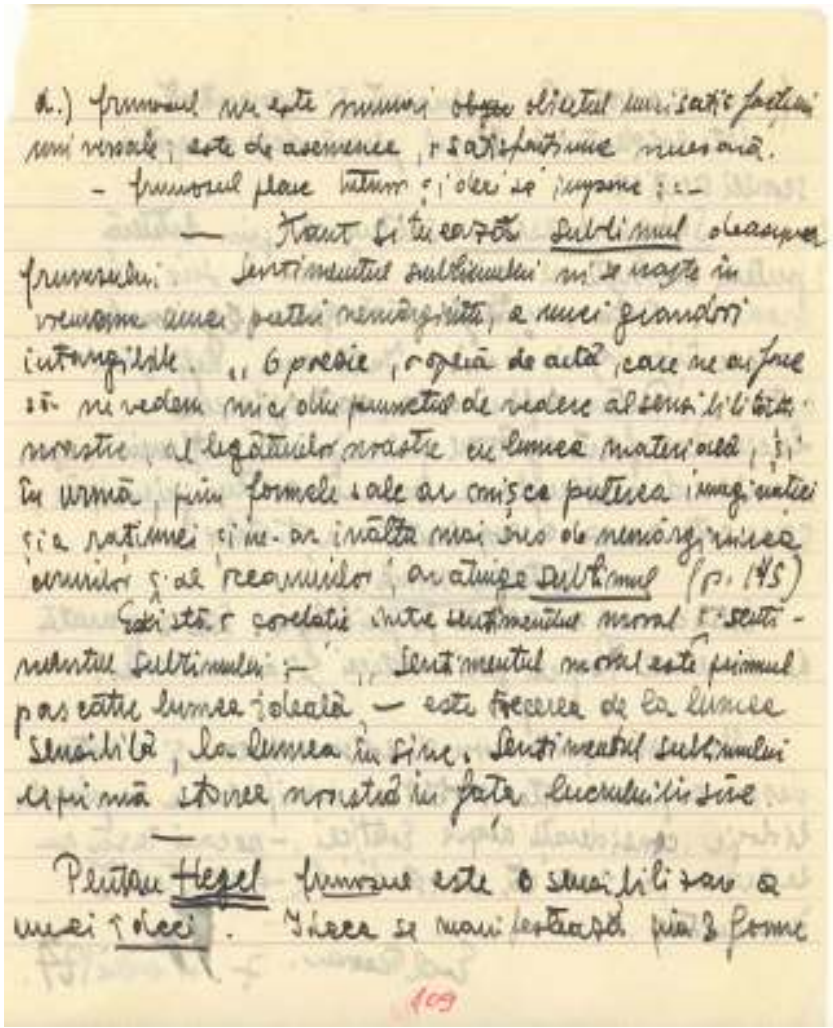
b) frumosul este ceea ce place (nu în mod subiectiv) ci
fără concept;

frumosul trebuie să intereseze pe toți, nefiind un privilegiu
rezervat exclusiv pentru o ființă; frumosul nu este
redat de vreun raționament; un lucru îmi place fără
să-i găsesc justificarea rațională.

c) frumosul este o finalitate fără scop

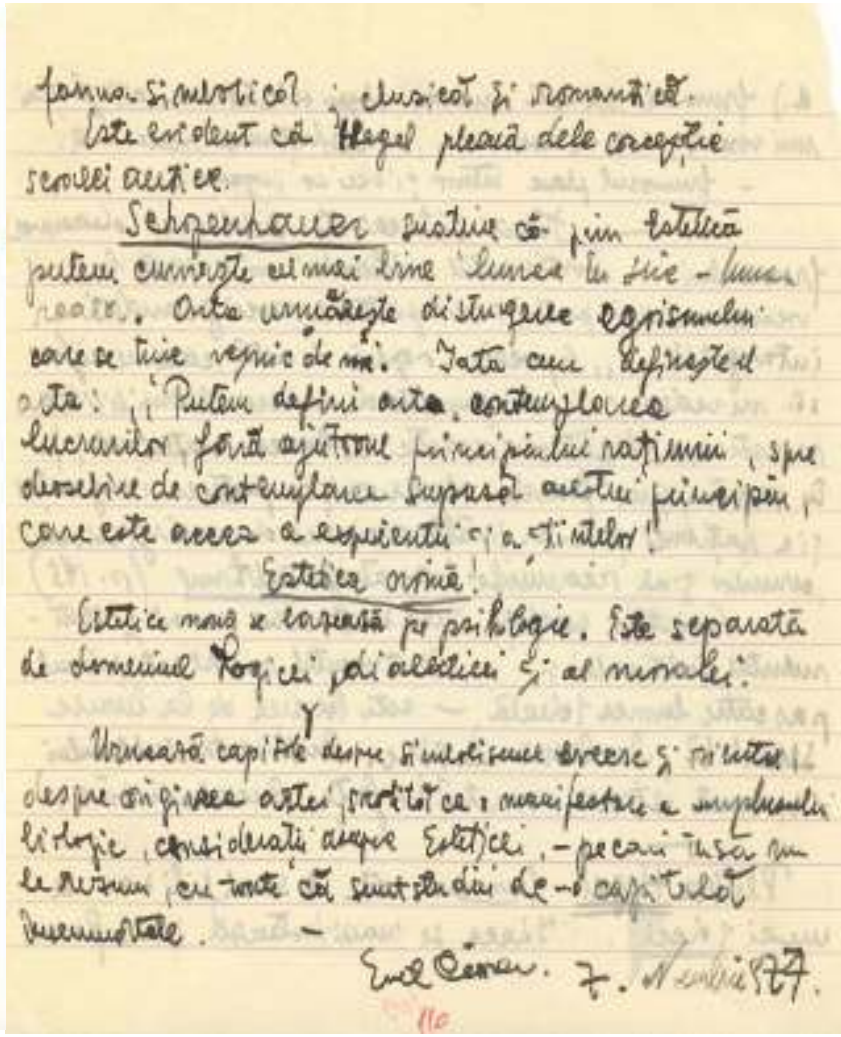
„Dacă ceva ne desfătă un fel de artă este un scop,
dar acest scop nu presupune un alt scop, — este fără scop;
Orientul de artă nu servește la nimic, căci dacă ne ar
servi la ceva n'ar fi frumos.

108



b.) Frumosul nu este numai obiect obiectul luminii fiziologice
unui vizual; este de asemenea, o satisfacție nemijlocită.
- Frumosul place datum și obiectiv în sine :: -
— Kant și teoria Sublimul obiectiv
Frumosului. Sentimentul sublimului nu se naște în
noi atunci când putem nemărginirea, a unei grandori
intangibile. „O prădie, o pată de cerneală, care ne oprește
să ne vedem mai departe de nasul nostru, ne împiedică
privirea noastre, ne ascunde cu limea materială, și
în urmă, prin formele sale ar conține puterea imaginației
și a rațiunei și ne-ar înălța mai sus de mărginirea
simțirii și a reprezentării, ar atinge Sublimul (p. 145)
Există o corelație între sentimentul moral și senti-
mentul Sublimului :- „Sentimentul moral este primul
pas către lumea ideală — este trecerea de la lumea
sensibilă, la lumea în sine. Sentimentul sublimului
exprimă atunci nimicnicia în fața lucrului în sine.
—
Pentru Hegel frumosul este o sensibilizare a
unei idei. Ideea se manifestă prin o formă

109



formă simbolică, clasică și romantică.
Este evident că Hegel pleacă dela concepția
școlii antice.
Schopenhauer pentru că prin estetică
putem cunoaște cel mai bine lumea în sine - lumea
reală. Orice cunoaștere distinge esențialul
care se ține veșnic de mâ. Iată cum definește el
ea: „Putem defini arta contemplarea
lucrurilor fără ajutorul principiului rațiunii, spre
deosebire de contemplarea supusă acestui principiu,
care este calea experienței și a științei!
Estetica ordinară!
Estetica mea e bazată pe psihologie. Este separată
de domeniul Poeticei, dialectice și al moralei.
V
Următorul capitol despre sinteticul creație și receptare
despre originea artei, poetică, manifestare a simplului
fiziologic, considerații asupra Esteticei, - pe care însă nu
le redau, cu toate că sunt destul de-o capitală
importanță. —
Emil Cioran. 7. Noiembrie 927.

110

Teama de viață

roman de Henry Bordeaux trad. de Mihai Eminescu

Henry Bordeaux, călăuzit de spiritul îndrumător spre optimism, spre sănătate sufletească și discipline interioară, încearcă prin romanul său „Teama de viață" să estetizeze această concepție. Deși accentele dulcegărești, cu evidente îndemnuri și consilii exprimate direct cu privire la valoarea unui roman, totuși „Teama de viață", mi-mi-mi-

Mariana Şora

Cioran jadis et naguère

Se trouver subitement face à face avec soi-même tel qu'on fut il y a un demi-siècle, c'est en quelque sorte une aventure. C'en était une sans doute pour Cioran que de rencontrer son ancien moi; c'est, je pense, ce qu'il devait ressentir en récupérant et actualisant pour ses lecteurs d'à présent un de ses livres d'autrefois, écrit en roumain: *Des larmes et des saints.* La double distance créée par le temps et par la transposition dans une autre langue, tout en permettant de prendre du recul, ne semble pas avoir empêché l'auteur de se reconnaître dans ce miroir supposé déformant; la preuve en est qu'il a décidé de faire paraître ce texte ou consenti à ce que d'autres le fassent. En tout cas, la parution de ce livre qui complète le portrait de l'auteur suscite chez ses lecteurs quelques questions essentielles concernant son évolution ainsi que son identité profonde. Y a-t-il vraiment – comme le prétendent des connaisseurs de ses premiers écrits – un abîme entre ses débuts tumultueux, ces irruptions d'effervescence juvénile et les essais décantés (quant à la forme), élaborés dans un langage classique?

En lisant l'excellente version due à Sanda Stolojan, on retrouve aussitôt Cioran tel quel. N'est-il pas celui de toujours? On reconnaît d'emblée le rythme de ses phrases, marque du tempérament, le timbre et les inflexions de sa voix et ce bouillonnement intérieur sous la surface lisse de l'agencement du discours, en un mot, le ton qui lui est propre, on ne saurait s'y méprendre, le ton dont il dit qu'il est « plus que le talent, c'en est l'essence », puisqu'il est « le privilège qu'ont certains de faire sentir leur pulsation organique ». Mais que n'a-t-il dit lui-même sur soi, en se référant directement ou indirectement à sa propre manière d'être et de faire, coupant ainsi l'herbe sous le pied de ses commentateurs, puisqu'il fournit à profusion des vues d'ensemble, des jugements et des énoncés formulés d'une façon qu'ils ne sauraient, eux, égaler! La tentation est grande de faire d'un article ou même d'une étude plus ample sur Cioran un conglomérat de citations. Qui se hasarderait à vouloir exposer d'une manière tant soit peu semblable à la sienne une pensée qui défie le résumé et la schématisation? Qui pourrait établir un diagnostic plus précis du « phénomène Cioran » qu'il ne l'a fait lui-même en maintes sentences lapidaires?

Entre le Cioran roumain et l'auteur français du même nom « il y a identité et continuité de ton », écrit Sanda Stolojan dans sa préface dense et compétente où elle souligne également une continuité thématique à laquelle il faudrait ajouter la permanence du souffle lyrique et de l'exigence spirituelle. En revanche, je suis moins, d'accord avec elle lorsqu'elle évoque le changement radical qu ' aurait provoqué chez l'auteur l'adoption d'un autre idiome: « La langue française a fait de Cioran ce qu'il est, par l'effet de freinage et de contrôle imposé à ses excès, à ses violences et à ses éclats. » Ce n'est pas la contradiction entre cette affirmation et la précédente que je veux relever: il y a des vérités qui se contredisent sans s'exclure; mais je trouve que c'est justement ce livre de jeunesse, relu aujourd'hui, qui renverse comme un échafaudage mental sans fondements solides l'opinion généralement admise, peut-être parce qu'elle est plausible, selon laquelle il aurait solution de continuité entre le jeune coléreux d'autrefois, regorgeant d'un savoir acquis par de vastes lectures, mais chaotique, irrépressible comme une force de la nature, et l'homme mûr apparemment assagi. Ce texte diffère des autres plus tardifs exactement dans la mesure où divergent d'habitude les débuts éruptifs et les œuvres de maturité: il y a des différences de degré, non pas d'essence. Certes, quiconque a la curiosité (et la faculté) de recourir à l'original, y trouvera pas mal

d'affirmations péremptoires, d'énoncés apodictiques, de propos outranciers, amenés par la nature impétueuse et passionnelle de cette pensée, nombre d'exclamations et de fragments de phrase jaillissant comme des cris ainsi qu'une prédilection pour l'énorme frôlant parfois l'énormité. Ces excroissances ont été en partie éliminées par l'auteur dans la version française. Rien de plus licite. Les exégètes, les historiens de la littérature et autres curieux comme moi n'ont qu'à chercher ensuite ce que l'auteur a considéré superflu, dépassé ou inacceptable aujourd'hui. Mais ne trouve-t-on pas des échantillons du même genre dans ses essais ultérieurs et, au beau milieu d'un discours cristallin, pur et serré, ne continuera-t-il pas de cultiver l'assertion «définitive» – pour l'instant –, l'exagération, les effets de choc? N'est-il pas devenu, ou plutôt resté, un virtuose du paradoxe et de l'hyperbole?

Il serait absurde de minimiser l'influence que peut avoir l'esprit français, tout particulièrement sur un homme de lettres (et féru de lettres), surtout si sa formation n'est pas encore parachevée; il s'agit uniquement de ramener les choses à leurs proportions véritables. D'ailleurs Cioran lui-même parle d'un noyau de la personnalité abritant nos déploiements futurs, il croit à une sorte d'entéléchie aristotélicienne, à une loi interne gouvernant l'actualisation de nos latences; et comment cette évolution pourrait-elle avoir lieu sinon en conformité avec l'empreinte indélébile du principe qui, selon les « Paroles originelles », poème orphique de Goethe, moule dès sa venue au monde l'être humain dans une forme unique. C'est ce caractère persistant dans son unicité, qui détermine notre cheminement à travers le labyrinthe de la vie. L'itinéraire parcouru, errements y compris, est donc la voie vers soi-même. Dans la série d'interférences entre la nécessité intérieure et les contraintes fortuites que nous appelons destin, le hasard – on peut bien nommer ainsi un vaste ensemble de circonstances –, le hasard donc, qui a fait de Cioran un écrivain français, ne l'a pas rendu autre qu'il n'était. Avoir pu s'acclimater à un milieu culturel nouveau (mais pas *«* étranger ») et parvenir à manier une autre langue d'une façon magistrale, est une performance rarissime à ce niveau, comparable à celle d'un Nabokov ou d'un Joseph Conrad. Les regrets, s'il y en a, font partie de ce que j'appellerais « le complexe de l'émigré ». Car le perdant dans cette histoire, fâcheuse à certains égards, qu'est l'expatriation des talents les plus notables qui ont choisi la liberté, n'est pas le principal intéressé (il pourrait tout au plus regretter la place qui, au milieu des siens, lui serait tout naturellement accordée dans l'agora; mais c'est cette assemblée décimée, c'est elle qui écope, c'est cette vie publique qui subit les préjudices causés par maintes vacances). Lui, l'expatrié, ne peut que se féliciter; un instrument des plus perfectionnés lui est échu en partage et il a vu s'ouvrir devant lui la porte de l'universalité.
Cioran fait partie de la famille de ceux qui ne se sentent chez eux nulle part, de la famille des dépaysés dans l'existence; il se sent vivre sans jamais être dans le coup, tel l'étranger de Camus, ou celui de Kafka. Pourquoi parler alors d'exil dans l'espace et non pas d'exil dans le temps? L'adhésion donnée au temporel, dénoncée tant de fois par Cioran comme complicité avec l'histoire, exige que l'on se projette continuellement dans l'avenir, ce qui implique le sentiment de s'éloigner toujours davantage de l'innocence première, de la plénitude originelle, puisqu'il n'y a de paradis que perdu. Les nostalgies de cette sorte sont les moins curables. Un mal dont Rilke connaissait la nature intime: *« Das ist Sebnsucht – Wohnen in Gewoge / Und keïne Heimat haben in der Zeit. »* Le dépaysement dans le temps, cet « exil métaphysique », et l'éloignement à l'intérieur du temporel d'un autrefois légendaire sont des leitmotive chez Cioran. Mais si on se demande: est-il un solitaire dans notre époque? il faut constater qu'il se trouve, au contraire, dans un « heureux » accord avec elle, avec ses angoisses et son âme inapaisable, hantée de visions sombres; qu'il est chez lui en la compagnie la plus sélecte: celle des représentants les plus typiques de l'esprit de ce temps (il suffit de nommer Beckett).

C'est peut-être chez Cioran que la variante contemporaine de la conscience déchirée trouve son expression la plus nette et, paradoxalement, la plus équilibrée en ce sens qu'à l'encontre des autres diagnosticiens des maux de l'époque, il ne plaide pour rien, ne cherche à

convaincre personne, étant à la fois juge et accusé, procureur et avocat - parfois celui du diable – entièrement engagé dans l'entreprise titanesque destinée à démolir tous les Olympes, donnant l'assaut à l'inconnu pour rompre les barrières qui nous en interdisent l'accès et pour ouvrir une brèche vers le transcendant, mais tout aussi intégralement lui-même dans les lamentations du damné criant du fond de l'abîme, tout aussi vrai dans l'éloge de la rébellion que dans celui du scepticisme ou plutôt dans le blâme de l'un et de l'autre. Les deux âmes de ce Faust, l'une ardente, l'autre désabusée, tiennent la balance en équilibre. Le débat sur les problèmes insolubles de la condition humaine, mais aussi les réflexions sur le temps et l'histoire s'agencent chez Cioran en récitatifs dramatiques, nourris de toutes les perplexités du passé et de ses propres inquiétudes.

Quiconque voudrait composer un « Cioran par lui-même » n'aurait que l'embarras du choix: autant il est discret quant aux données extérieures de sa biographie, autant il est généreux s'il s'agit de prodiguer des confidences sur ses dispositions intérieures. Il a le don de faire sentir comment ses idées surgissent de ses déchirements – même lorsqu'il ne dit pas « moi ». Il a découvert très tôt les vertus du pronom « nous », qui, chez lui, n'est que rarement un pluriel de sa majesté l'auteur et comme tel réductible au « je ». C'est d'habitude une généralisation, sinon une extrapolation, ayant le sens de « nous autres, humains » et servant surtout au moraliste qu'il est devenu à tirer profit de ses observations acerbes sur autrui et sur soi. Le jeu subtil de l'alternance je/nous, le glissement subreptice de l'aveu direct à l'aveu déguisé, qui prête à l'homme en général les complications d'un ego élargi à l'échelle de l'humanité et devenu universel, indique chaque fois d'une manière assez précise que nous avons affaire à des données surgies des profondeurs pour s'imposer comme sujets de méditation: c'est souvent le cas de certaines réflexions même des plus abstraites. De sorte que Cioran pourrait dire comme Goethe: tout mon œuvre est une longue confession.

C'est sans doute un don poétique que de savoir s'épancher avec une telle force de contagion et de contraindre le lecteur à participer au déroulement d'un combat intérieur. Quel que soit l'exposé, centré sur la saisie méditative des données de l'existence ou bien sur les arcanes de l'histoire et les avatars de l'esprit, il n'est jamais dépourvu d'un certain halo émotionnel qui persuade, captive et séduit.

Chose curieuse: plus la teneur d'un passage est sombre et s'impose comme vraie par la force de l'évidence, plus l'adhésion du lecteur prend l'allure d'une joie secrète. Pourtant, il participe à des tristesses denses, organiques, métaphysiques, à des tourments déchirants, il assiste à un drame. Mais lisons-nous les drames d'autrui – à condition évidemment qu'ils soient bien écrits – autrement qu'en y prenant part sans y prendre part, c'est-à-dire avec ce mélange de saisissement et de plaisir qui s'appelle joie esthétique? Et ne sommes-nous pas aussi spectateurs se divertissant à la représentation des tragédies les plus sinistres?! Il y a quelque chose de réconfortant dans ce pessimisme à outrance (cela n'est pas passé inaperçu), effet tout pareil à celui produit par Schopenhauer, grand magicien de la parole, surtout dans les aphorismes. Là aussi la misanthropie la plus intraitable, la vision la plus morne provoquent un enchantement qui force le sourire – sinon le rire franc, tel l'humour noir. Chez Cioran aussi, l'éclat de gemme que gagnent les pensées par l'alchimie du verbe les transpose, sans en émousser le tranchant, dans le règne esthétique.

En effet nous *savourons* l'écriture de Cioran, ce qui est d'une part une inconséquence - du moment que ce qu'il dit est de nature à nous toucher douloureusement (et c'est bien le cas) -, de l'autre une inconvenance, tout comme si nous ne le prenions pas au sérieux. C'est un peu comme si quelqu'un lisait le Livre de Job pour y chercher des figures de style, ou bien comme la réaction de ces soldats italiens dans l'anecdote bien connue, qui, en entendant l'appel enflammé de leur commandant: *« Avanti ! »,* le commentent: *« Che bella voce!»* Mais c'est ainsi que se lisent les textes *pleins:* avec cette attention dédoublée, braquée sur l'heureuse rencontre entre l'acuité d'esprit et le don de la parole. Qu'il s'agisse de textes vraiment pleins,

cela est facile à vérifier: regardons-les à la loupe pour y chercher des phrases de remplissage - nous n'en trouverons point. Chacune regorge de substance. Cela fait que tout livre de Cioran, ouvert au hasard, s'empare de vous immédiatement, chacune de ses phrases vous sollicite, vous concerne, vous dit: *tua res agitur*.

Voilà tant d'aspects remarquables, déroutants, voire prodigieux - et pourtant ce ne sont que des « aspects ». Tous les commentateurs de Cioran – y compris l'auteur de ces lignes – mentionnent le ton, la manière, l'authenticité, la parfaite coïncidence ou la non-coïncidence avec soi-même, la continuité ou rupture au cours de son évolution, etc., autrement dit, ils tournent autour du sujet. Mais les années s'ajoutant aux années, et, tout en se plaignant de sa paresse, de son inertie, de la lucidité paralysante, de la nostalgie des paradis intemporels avec leur *dolce farniente,* tout en s'accusant d'indolence balkanique ou, au contraire, en dénonçant l'impulsion d'« œuvrer » comme une forme de la volonté aveugle, comme acquiescement à la chute dans le temps, comme préférence donnée à l'histoire sur l'éternité, comme soif de gloire – ou bien, à défaut de celle-ci, de notoriété – Cioran a construit une œuvre, notable même d'un point de vue quantitatif. Ne serait-ce pas le moment de s'arrêter aux ouvrages parus - tout en en attendant d'autres promis – pour essayer de faire le point? En définitive, avant d'être un penseur rhapsodique, pathétique, paradoxal, émotif, introverti (le « secrétaire » chargé de la chronique de ses états contradictoires) ou définissable par d'autres qualificatifs, Cioran est bien un penseur - tout court.

Un philosophe réfractaire à la spéculation théorique. A ses yeux, la philosophie remplit une fonction vitale, doit la remplir sous peine d'être inexistante. Et c'est justement parce qu'une implacable exigence ramène toujours son interrogation vers l'essentiel qu'il refuse *l'esprit de géométrie,* méprise les *fausses fenêtres,* pour *la symétrie* et les arrangements qui élèvent autour d'une idée tout un échafaudage d'accessoires, d'arguments, de démonstrations pour en faire une « théorie ». Des deux modes de la démarche de la pensée, l'avance linéaire qui de proche en proche va droit vers son but et dont la représentation schématique serait le sorite, et le mouvement qui décrit des cercles et des spirales en faisant d'innombrables détours par la forêt toujours vierge du réel, c'est évidemment ce dernier qui lui est propre. Tout étant ainsi lié à tout, les mêmes thèmes reparaissent d'un volume à l'autre, et, pour la même raison, les exposés ne sont pas rigoureusement compartimentés. Mais ce n'est pas cet apparent désordre, au fond agréable justement par la multitude des connexions et correspondances établies par un esprit souple, qui décourage le lecteur désireux d'extraire de l'ensemble de ces essais une philosophie: c'est l'auteur lui-même qui cherche à l'en dissuader. Extrémiste de la modestie et de l'orgueil, Cioran s'évertue à nous convaincre de son inanité comme philosophe. Et rien ne le poussant à la systématisation d'une pensée vécue, et encore moins à la pédanterie savante, il cultive son penchant à l'autodénigrement et se définit comme « penseur d'occasion ». Qu'à cela ne tienne. Goethe s'est déclaré poète occasionnel. Quant aux occasions, qu'importe si nous les appelons caprice, lubie, état maladif ou inspiration! Ne faut-il donc pas tenir pour vraie l'affirmation de Cioran que toute idée est neutre, que c'est l'homme qui l'anime en y projetant son feu, ses démences? Il appelle cela passer de la logique à l'épilepsie – hyperbole typiquement cioranienne. Mais il faut le reconnaître: sans vibrations intérieures, sans tension de l'âme – point n'est besoin que ce soit un état de transe! – que serait la pensée sinon une morne théorie?

Distinguons donc avec Cioran pensée et méditation, ces deux activités divergentes, dont l'une signifie « poursuivre concept après concept, but après but », l'autre, « s'absorber dans une idée et s'y perdre ». En poussant la méditation jusqu'au bout, là où la raison échoue, la conscience éprouve sa solitude dans l'univers dont le sens, la raison d'être lui échappent, et, se heurtant aux limites de la compréhension, est frappée de stupeur. Cioran parle de la stupeur comme expérience métaphysique, comme l'état le plus propre à saisir l'incompréhensible. A la limite, en effet, les contraires se confondent et il n'y a pas de choix possible devant la

coïncidence des opposés. C'est bien plus que la relativisation d'une idée par une autre, c'est une prise de conscience de la raison par elle-même lorsqu'elle doit s'avouer être un instrument inefficace pour la saisie des vérités ultimes; elle ne peut, si elle ne veut pas abdiquer totalement, que les suggérer par des paradoxes, à l'instar de maître Eckhart, de Pascal ou de Kierkegaard.

Mais ce ne sont pas seulement les dernières vérités auxquelles nous pouvons accéder qui exigent une formulation paradoxale, ce sont souvent aussi les faits les plus familiers de l'expérience commune. Le paradoxe, considéré en général comme une sorte de jeu de l'esprit, est au fond un mode de penser, c'est par lui que s'extériorise une *forma mentis.* Et alors que les constructions théoriques se dégradent avec le temps, du fait même de leur concordance avec telle ou telle époque, la pensée paradoxale ne se trouve pas démonétisée, pour la raison qu'elle est plus adéquate à son objet, plus conforme à la réalité. Et quelle autre tournure d'esprit pourrait donner lieu plus fréquemment à des énoncés paradoxaux - non moins vrais pour autant - qu'une pensée de ce genre, engagée dans le drame de l'existence et cependant désengagée par la volonté indomptable de rester lucide?

Par conséquent, Cioran, connaisseur du cœur humain, penseur penché sur les problèmes du temps et de l'histoire mériterait notre attention tout autant que Cioran chercheur d'absolu. Ici cependant j'essaierai de frayer une voie à travers cette pensée touffue en suivant uniquement les aventures métaphysiques d'un esprit en quête de certitudes, et en retraçant ses attitudes successives à l'égard de la foi, thème qui s'impose s'il s'agit d'envisager *Des larmes et des saints* dans une perspective actuelle. L'auteur, qui ne cessera d'évoquer, souvent dès le titre de ses ouvrages, la détresse du roseau pensant, impuissant aussi bien à surmonter son destin qu'à s'y faire, nous le voyons dans ce livre-ci songer à « une herméneutique des larmes »: les larmes « transfigurent [même] le crime », elles prêtent un « caractère d'éternité au devenir». Il nous confiait dès 1934, dans son premier livre, *« Sur les cimes du désespoir »,* qu'au lieu de se répandre en pleurs, « ses larmes se transforment en pensées ». Ainsi, lorsqu'il affirme: « Toute métaphysique part d'une angoisse », on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'agit là d'une généralisation de sa propre expérience. Car ces pleurs transmués, cette douleur sublimée, cela prouve bien qu'il perçoit la souffrance, évidemment celle qui nous est commune à tous, la souffrance fondamentale d'être un mortel, comme source ou plutôt cause première de ses efforts pour sortir de l'impasse par la connaissance. Mais qu'est-ce qui pourrait inciter aussi fort les humains à la recherche de ce qui les transcende sinon l'inexorable fin, ce scandale, cette chose impensable! La conscience de la finitude – conjointe à celle de l'isolement entre les murs où l'individuation nous tient emprisonnés – fut assurément le mobile des incursions répétées de Cioran dans les zones métaphysiques et de ses tentatives de trouver des certitudes auprès des saints; c'est elle qui le détermina à s'attarder longuement dans le monde des illuminés de tous les temps, Bouddha, Pères de l'Église, scolastiques et hérétiques, jusqu'aux théoriciens de la théologie négative, à vivre dans cette intimité faite d'attraction et de répulsion avec les extatiques et les ascètes, et en continuelle confrontation avec Pascal.

La soif inassouvie dans les régions parcourues se change en dépit et rancœur, dont l'expression la plus frénétique se trouve dans les imprécations où aboutissent les « Exercices d'insoumission » (chapitre du *Précis de décomposition),* d'une violence sauvage (à mon avis le seul passage écrit par Cioran qui semble traduit d'une langue de l'Est européen), et qui mènent à la réinvention de la cosmogonie manichéenne dans *le Mauvais Démiurge:* puisque le mal gouverne le monde, il est inconcevable qu'un Dieu bon soit mêlé au « scandale de la création ». Dans l'impossibilité de retrouver la plénitude première (supposée), de se replonger dans « le chaos bienfaisant », antérieur à l'individuation – car nous ne saurions et, à vrai dire, ne voudrions même pas expulser « le venin du moi » –, il s'agit de dire *non* à cette création absurde, où nous ne possédons qu'un « semblant d'être », « un statut d'ombres ».

C'est donc la conscience de notre néant – cet aiguillon perpétuel de nos visées sur l'au-delà – qui conduit ici à vouloir réduire tout à l'inexistence, c'est la terreur du néant où doit sombrer notre être qui se mue en un acharnement à nier l'Etre lui-même (« il n'y a pas d'être, il n'y a qu'un ersatz d'être »). Cette véritable fureur de néantiser (avant la lettre) ne permet d'entrevoir qu'un seul salut (si on peut l'appeler ainsi): s'abîmer dans un Nirvana qui serait autre que le néant, « un vide », « un néant dépourvu de ses qualificatifs négatifs ». Mais n'en ayant d'aucune sorte, le néant se trouve privé ainsi même de sa fonction néantissante, nécessaire pour concevoir ce qui est.

Ce nihilisme, par rapport auquel la « transmutation de toutes les valeurs » et le « Dieu est mort » de Nietzsche semblent des tentatives timides de rébellion, et cette vision indiciblement sombre rappellent étrangement certains poèmes d'Eminescu (romantique tardif qui dépasse de tous côtés le *pattern* du chantre national de première grandeur), notamment ses poèmes posthumes (dont *Mémento mon)* d'inspiration gnostique, où l'on rencontre un démiurge solitaire qui pleure, un Satan, maître de l'univers, en proie au désespoir, ainsi que des considérations comme « le noyau du monde est l'éternelle malignité ». Au-delà de toute désespérance existentielle, qualifiée de pessimisme et attribuée à l'influence de Schopenhauer, il y a une soif d'anéantissement, un désir effréné de voir le monde détruit, une fureur anticosmique exprimée dans de grandioses tableaux d'une cosmogonie renversée: les cieux s'effondrent, les milliers de galaxies se rassemblent pour aller choir, éteintes, dans le chaos, en y entraînant le temps. Par ailleurs, le poète n'a cessé d'évoquer la paix éternelle dans la nuit du non-être. Et, tout comme Cioran dans ses moments de frénésie autodestructrice culminant dans ces imprécations proférées contre soi-même, il fait preuve d'un acharnement à disparaître sans traces, qui vise plus encore que sa personne physique son existence idéelle, son nom et le souvenir qu'on en pourrait garder. Car cette soif d'anéantissement intégral s'allie au souhait d'être maltraité, déchiré par des ennemis qu'il bénit, de savoir son cadavre honni et laissé sans sépulture. Il n'y a là aucune idée d'expiation, c'est plutôt une volonté de se venger du mal de vivre ou, si l'on veut, la tentative de faire table rase d'une existence vouée au malheur et dépourvue de sens, de la rendre nulle et non avenue (en abolissant de la sorte « l'inconvénient d'être né »!). Tout cela Eminescu l'exprime dans les vers d'une poignante beauté, empruntant aux malédictions leur éloquence féroce, de sa fameuse *Prière d'un Dace* – titre qui fait allusion à la croyance légendaire des Daces que la vie n'est que malheur, et qu'il fallait pleurer sur les nouveau-nés et jubiler aux enterrements. Cette attitude du poète, sans précédent ni suite dans les lettres roumaines (et dont la singularité est d'autant plus remarquable que les Roumains se complaisent à se réclamer de ces ancêtres-là tout autant ou plutôt davantage que des Romains), nous la voyons surgir d'une façon surprenante chez Cioran, par intermittence toutefois, venant suspendre son « appétit forcené d'exister ». Alors, non content de se vilipender, de s'accabler de sarcasmes, de devenir son propre ennemi (« *I'll join with black despair against my soul* » sont les paroles qu'il choisit comme épigraphe à son *Précis*), il connaît une véritable soif de disparition qui lui inspire les accents terrifiants qu'il trouve pour se maudire jusqu'au-delà de la tombe. Ce qu'il exècre alors, c'est l'assentiment à la vie et à la survie, à l'univers tel qu'il est. Et cette exécration couve sous la cendre des grands transports passionnels d'autrefois, elle palpite encore jusque dans les tout récents *Aveux et Anathèmes* de celui qui, « revenu de tout » et quelque peu assagi par la force de l'âge, remplace la rhétorique fulminante par l'ironie mêlée à un soupçon de légèreté: « Périr! Ce mot que j'aime entre tous », dit-il, ou bien il se déclare « l'ennemi juré du macro-cosme », et nous le voyons « rêver d'une entreprise de démolition qui n'épargnerait aucune trace du bang originel ».

Tout comme l'angoisse était la clef des spéculations métaphysiques, cette image d'une création démoniaque et la hantise de son anéantissement sont les symptômes des tourments de l'âme tenaillée par la pensée de la non-délivrance. C'est sans doute une sensibilité trop vive à la douleur du monde qui porte à une certaine intolérance, voire hostilité envers la religion de

la croix, de la souffrance acceptée, du sacrifice assumé; répugnance que Cioran manifeste de manière agressive. Le « scandale de la croix » lui est intolérable, le christianisme lui apparaît lugubre comme à Nietzsche.

Quoi qu'il en soit, la sortie de la prison du temporel reste interdite à celui qui ne renonce pas à la raison pour faire le saut pascalien. De sorte que les aventures métaphysiques de *cet* inapaisé se soldent par un échec – avoué tantôt dramatiquement, comme dans les réflexions du « non-dé-livré » *(Syllogismes de l'amertume),* tantôt par ces sarcasmes où il en veut à sa lucidité farouche de l'obliger à repousser toute idée suspecte de flatter nos désirs avoués ou secrets. A la recherche d'un terrain ferme où l'on puisse avancer sans tomber dans les pièges que nous tendent nos propres espoirs, Cioran se soumet systématiquement aux rigueurs de ce qu'il appelle « penser contre soi ». Personne n'ignore que le seul moyen d'arriver à une certaine objectivité c'est de ne pas se laisser leurrer par des mirages, mais Cioran se veut totalement immunisé contre toute illusion, c'est pourquoi il examine d'un regard soupçonneux toute opinion qui nous est favorable. Parmi les nombreux aphorismes qui rendent la quintessence de ses attitudes, l'un des plus significatifs est certainement celui qui se réfère au refus des vérités salutaires: « Nous n'avons le choix qu'entre des vérités irrespirables et des supercheries salutaires. Les vérités qui ne permettent pas de vivre méritent seules le nom de vérités. » En fait, c'est là que gît l'explication de la lucidité dont il se réclame continuellement: c'est en son nom qu'il n'accepte comme vérité que ce qui est désespérant. Mais si, une fois, par hasard, il se trouvait une vérité « respirable » et pourtant pas moins vraie? Voilà les pièges de la lucidité: elle commande la méfiance, et la peur d'être dupe la transforme en parti pris. La lucidité dont Cioran se plaint comme d'une maladie, non sans en tirer quelque orgueil, c'est en réalité un mot qui désigne la barrière que dresse la raison sceptique chaque fois que se présente une pensée bénéfique et surtout lorsque se réveille l'impulsion de se jeter dans la folie de la foi. C'est d'un Pascal qui, après la vision retenue dans le *Mémorial,* aurait dit: cela, c'était hier; aujourd'hui, je suis lucide, donc raisonnable et sceptique. Sans cesse conscient de sa nature faite pour le dilemme, Cioran constatera *«* notre impuissance d'être vraiment fous ou vraiment sages », pour nous recommander de réfléchir sur cette phrase des *Possédés*: « Quand il croit, il ne croit pas qu'il croit, quand il ne croit pas, il ne croit pas ne pas croire. » Cet esprit lucide par excellence a pourtant une conviction solide: « Seul le degré de notre désabusement garantit l'objectivité de nos jugements » (extrait de l'admirable *Essai sur la pensée réactionnaire).* Cependant un correctif y est apporté aussitôt: « Mais la vie étant partialité, erreur, illusion et volonté d'illusion, porter des jugements objectifs, n'est-ce pas passer du côté de la mort? » – Passons donc du côté de la vie. Pourvu que cela ne signifie pas se mettre en même temps du côté du devenir et partant de celui du diable dont les attributs sont identiques à ceux du temps et qui s'est emparé de nous depuis que nous vivons sans Dieu! D'autre part (nous l'apprenons dans *la Tentation d'exister),* Satan est « le grand Triste » (ici il nous semble entendre parler un héros byronien) et il nous émeut parce que « ses paradoxes et contradictions sont les nôtres ». Notons le trait romantique et la complaisance qu'il y a à se voir dans la compagnie de Lucifer et des anges déchus.

Certes, selon les vues de Cioran, nous ne saurions être que du parti de l'éternité, puisqu'à ses yeux le mal qui ronge l'humanité depuis ses débuts se ramène à une chute non dans le péché, mais dans le temps. Dans ce refus d'accorder la moindre valeur au temporel et à ses conséquences, comme l'adhésion à l'histoire, l'activisme moderne, la superstition du progrès – refus qui va de pair avec la surestimation de la mentalité a-historique que Cioran ne cesse de prôner comme un paradis de l'innocence, bien qu'autrefois à l'instar d'Unamuno plaidant pour « l'européanisation de l'Espagne », il ait rompu plus d'une lance pour la combattre – on peut déceler une critique des philosophies du devenir, surtout de Hegel et des posthégéliens. Cela apparaît assez clairement dans ses attaques contre « l'idolâtrie du devenir », dénoncée comme le dernier échelon de la déchéance et la tare principale de notre siècle. Et

puisque la volonté d'être et de faire est le mal qui nous tient captifs dans les rets du paraître, du temporel et de la souffrance – on voit une fois de plus combien Cioran fut réceptif au message bouddhiste –, l'acte de créer apparaît comme résultant d'une volonté impure, ne pouvant être attribuée à un esprit pur, à un esprit divin.

Le culte du devenir étant inacceptable et le reniement de notre dimension métaphysique impossible, on assistera à de nouveaux tourments du chercheur de Dieu. Ces débats intérieurs, orageux, se déroulent parallèlement aux efforts prométhéens visant à démolir toute croyance qui contrevient à la lucidité. Pourtant, dans *la Tentation d'exister* (livre apparenté à *Des larmes et des saints)*, nous lisons par exemple que nous discernons Dieu « à la limite de notre fièvre, au point précis où, notre rage affrontant la sienne, un choc en résulte, une rencontre ruineuse... ». Etrange variante de la parole évangélique: *« violenti rapiunt illud » !* Et nous apprenons non sans quelque étonnement que « exister équivaut à un acte de foi, [...] à une prière interminable », que tout ce qui nous protège de nos certitudes irrespirables est d'essence religieuse, que sans Dieu « nous n'avons plus de Heu » dans l'espace, ne sachant plus distinguer entre le haut et le bas. Vient ensuite l'aveu surprenant: «J'imagine une permanence qui m'implique. » Mais où sont les croyants qui n'aient pas à lutter contre les doutes; où est l'athée qui ne garde pas l'espoir secret que l'éternité « l'implique» lui aussi?

Cependant « nous sommes tous des farceurs, nous survivons à nos problèmes ». Engagé de la sorte dans une dialectique du renversement continuel du pour au contre et inversement, « l'amateur d'insoluble » reprend sans cesse son combat avec l'ange - sans triomphe ni défaite définitive.

Faut-il croire encore qu'après les premières ferveurs, qu'après la rébellion, la dénégation, le titanisme, Cioran navigue sur des eaux plus calmes? Ou bien qu'il se repose, à l'abri des tempêtes, dans un port ensoleillé par le sourire serein des sceptiques? C'est ce qui serait à supposer, car Dieu s'étant réduit à un *«* fantôme », toute quête, de même que toute révolte athée, est dépourvue de sens. Même le diable a été sécularisé: « Les démons d'une époque sans foi sont les obsessions. »

Mais le détachement n'est pas son fort. Parlant des sages anciens et mentionnant leur « sérénité », Cioran ajoute: « vocable qui à aucune époque n'a eu le moindre sens » (quiconque refuse de le croire sur parole n'a qu'à relire Marc Aurèle pour se convaincre combien la pensée de la mort tourmentait cet esprit noble, cependant qu'il professait, à son propre usage, le consentement à la volonté de Dieu). Quant à la sérénité de Montaigne devant la fin inexorable, Cioran avoue ne pas la comprendre. Pour ce qui est du scepticisme, on peut dire d'ailleurs que chez Montaigne il est un principe heuristique, servant à la connaissance des hommes et de son moi, alors que chez Cioran, nous l'avons vu, il devient un parti pris négatif. La sagesse stoïque, effectivement pratiquée par Cioran, il me semble, avec une élégance rare, est considérée dans ses réflexions comme un idéal, mais le plus souvent comme un recours médiocre. Le principe éthique que tout cela permet d'entrevoir consisterait à dire oui à la volonté de dépasser notre condition d'ignorants, d'impuissants, d'infortunés par des tentatives vouées à l'échec; c'est celui d'un Sisyphe qui a de la tenue; il accepte les lois de son existence et trouve une consolation en cela même qu'aucune consolation ne vienne adoucir son amertume et sa peine.

« Un Job assagi à l'école des moralistes»? Les trouvailles de Cioran en matière d'autodéfinition ne doivent pas toujours être prises à la lettre. Les deux âmes de ce Faust poursuivent en lui leur coexistence pas du tout pacifique en s'affrontant sans cesse dans une dialectique non résolue, en se heurtant, toutes deux meurtries, à l'inanité de l'homme et au silence de la divinité.

Dans *l'Inconvénient d'être né,* Cioran affirme qu'il savait à vingt ans ce qu'il sait à soixante, et se moque de tout le « travail de vérification », inutilement fourni entretemps. C'est plus

qu'une boutade: il y a des intuitions qui correspondent à une manière d'être et de voir. Où découvrirait-on, en effet, une modification profonde au cours de son évolution? Écoutons-le plutôt lorsque, dans *Êcartèlement,* il accuse l'âge de n'apporter que « l'aggravation de ses incohérences ». Dans ce texte de 1979, où il reprend le thème des larmes (« pour façonner l'homme, ce n'est pas avec de l'eau, c'est avec des larmes que Prométhée mélangea l'argile »), se trouve aussi l'aveu que les sarcasmes ne sont que des prières refoulées, c'est là qu'il clame avec une éloquence non moins fougueuse le refus des vérités salutaires et que, après avoir constaté son « dessèchement », ses « dispositions religieuses » usées, il nous surprend par la déclaration qu'il ne voudrait pas « vivre dans un monde vidé de tout sentiment religieux, cette vibration [...] qui nous projette en Dieu... » Tout dernièrement dans *Aveux et Anathèmes,* bien qu'il se classe parmi les « fatigués de chercher Dieu », nous le voyons s'en prendre encore à ce Dieu « prisonnier de ses attributs, de ce qu'il est », alors que l'homme, « ne possédant qu'une existence d'emprunt », jouit de l'avantage douteux de pouvoir « se démener dans sa pseudo-réalité ». Retenons surtout ce que ce fidèle de Bach « se dit et se redit » en écoutant à l'orgue *l'Art de la fugue:* « Voilà la réfutation de tous mes anathèmes. » II y a des feux qui ne s'éteignent qu'avec le dernier souffle.

Revenons, après un si long détour à *Des larmes et des saints,* ce livre de 1937 où tout lecteur connaissant Cioran retrouvera l'image de son œuvre tout entière: c'en est l'homologue à petite échelle. Mais quiconque l'a lu autrefois et le reprend aujourd'hui – soit dans sa forme originelle, soit dans sa version française – se rend compte dès les premières pages qu'il s'est rendu coupable d'une lecture superficielle s'il n'y a trouvé que les effusions univoques d'un adepte des mystiques, travaillé par les inquiétudes inhérentes à une quête fébrile, déchiré par les doutes de celui qui « cherche en gémissant », néanmoins d'un fervent de la foi, qu'il devait plus tard considérer comme une abdication de l'esprit, ou même une déchéance. Méprise d'ailleurs courante à l'époque: un mouvement littéraire d'inspiration orthodoxe formait l'un des traits saillants de la vie intellectuelle dans la Roumanie d'avant-guerre, et tout permettait de croire que le jeune auteur cherchant sa voie en avait subi l'attraction. Il passait par des moments de ferveur réelle, on pouvait les croire prépondérants. C'est ce que l'auteur aussi semblait croire. Le titre à lui seul, quelque peu trompeur en ce sens, l'atteste. Il est vrai que les anges et les saints étaient à la mode, bon nombre de poètes créaient une ambiance propice à leur culte; il est vrai qu'une vaste littérature spiritualiste, avidement absorbée (parmi les modernes surtout Berdiaev et Chestov, en vogue à l'époque) a imprégné ce livre de son esprit, et ne trouve-t-on pas dans le journal de Kierkegaard certaines réflexions sur les larmes, sur leur fécondité? Tout cela aurait pu faire croire à des aspirations profondes vers la vie spirituelle. Il me semble hors de doute que Cioran tenait cet élan pour la dominante de ses attitudes, la preuve en est que c'est ce qu'il évoque en se souvenant de ses tourments de jadis, et non pas les négations concomitantes tout aussi intenses. En réalité, le rebelle décidé à abolir la monarchie céleste s'y manifeste tout autant que l'assoiffé de participation mystique. Rangées face à face, les énonciations de l'un et de l'autre formeraient un diptyque, et si l'on adoptait cette méthode pour ainsi dire statistique, on verrait que les clameurs du matin l'emporteraient. Il y avait donc dès le début cette double orientation, avec la seule différence qu'alors les deux voies que pouvait emprunter l'âme déchirée par sa dualité foncière étaient pareillement ouvertes.

D'un lyrisme plus franc qu'à l'âge mûr, la pensée emprunte souvent à l'exclamation (pas précisément méprisée même plus tard) le pathétique de la souffrance dont elle est issue. Car c'est une nostalgie douloureuse que cette aspiration vers Dieu: « Dire que chacun de nous le découvre si tard et que son absence laisse un tel vide dans l'esprit! » Et nous y voyons l'auteur faire le procès de la philosophie (dont il avait refusé l'esprit de système dès ses premiers écrits pour prôner la pensée vécue), accusant les philosophes d'avoir « le sang froid » (« il n'y a de chaleur qu'au voisinage de Dieu ») et soutenant que « tout ce qui est vivant

dans la philosophie se réduit à des emprunts à la religion ». Mais l'esprit philosophique affirme sa présence en faisant le départ entre la spéculation sur la divinité et l'expérience religieuse. Cette disjonction entre les catégories de la pensée et celles, alogiques, de la foi, est fondamentale, et se rencontre dans bon nombre de méditations, pas forcément mystiques; mais Cioran pousse l'idée à l'extrême: « La théologie est la négation de Dieu [...] la version négative de la foi. »

Aussi une exclamation de sainte Thérèse vaut-elle plus à ses yeux que tous les traités, « le dernier bredouillage mystique est plus proche de Dieu que la Somme théologique ». On ne peut que penser aux paroles de saint Paul, selon qui la sagesse du monde n'est que folie devant Dieu. L'auteur restera fidèle à ces vues, écrivant plus tard que la répétition incessante d'une prière inarticulée (il pensait sans doute à la « prière du cœur ») pèse plus lourd que toutes les idées.

Le doute s'infiltre pourtant tout de suite: « Seigneur, n'es-tu qu'une erreur du cœur comme le monde est une erreur de l'esprit? » Mais le problème n'est pas de vouloir prouver l'existence de Dieu, « idée saugrenue » que de vouloir la démontrer par des arguments du moment que ce n'est pas une abstraction, un *primum movens,* un Dieu des philosophes qu'il s'agit de trouver, mais le Dieu sensible au cœur. Un problème plus grave encore: le sentiment, dont parle saint Jean de la Croix, d'être abandonné même en Dieu. Contrairement à l'expérience religieuse d'un Martin Bu-ber par exemple, qui consiste en la découverte d'une relation « Je-Tu », il s'agit ici d'une expérience négative, celle du dialogue impossible. L'absence d'un « Dieu accueillant » est déplorée, ou bien sa présence est reléguée dans un « autrefois » légendaire. Puis, l'idée de Dieu devient lassante, elle nous excède, elle humilie notre « appétit de puissance » exacerbé; cet « impérialisme prométhéen », en conflit avec « l'impérialisme céleste », assaille la divinité en niant ses attributs, surtout sa « bonté ». Comme on voit, nous ne sommes pas loin des thèses du *Mauvais Démiurge,* et c'est avec les mêmes accents agressifs que s'exprime ici la haine – ce retournement de l'amour – du « patron de la bêtise universelle », cette « divinité sans scrupules », « auteur d'un univers superflu », qui a créé l'homme pour échapper à la solitude et se divertir des drames que, « pauvres bouffons », nous vivons.

Certes, « toute révolte est athée », comme le dit Cioran. Mais puisque « l'appétit de Dieu » est provoqué par la souffrance que nous inflige notre condition temporelle – de sorte que tous les efforts de la conscience ne sont que des tentatives pour vaincre la mort en triomphant de la vie, laquelle est synonyme de peur de la mort, peur qui est une « mort de tous les instants » –, cet « Antée du désespoir » sera contraint, après chaque nouveau contact avec la terre, de chercher refuge auprès de la divinité. Attardons-nous un instant sur l'expression « se perdre en Dieu » que Cioran modifie en: « se perdre dans le néant de la divinité»; ce n'est apparemment qu'une modulation, la reprise du thème abaissée d'un bémol. Ensuite apparaîtra la métaphore de « néant vibrant ». Nous sommes dans la lignée des mystiques tels que Eckart et Boehme qui conçoivent l'Éternel comme le tout qui est aussi le néant; et c'est également à la suite des mystiques que l'extase est décrite ici comme « présence totale sans objet, un vide plein ». Néanmoins il me semble qu'il y a là un déplacement d'accent caractéristique de notre époque. Le Tout est devenu le Rien, une modification est intervenue que l'on retrouve dans la philosophie de l'existence de Kierkegaard à Heidegger, depuis la crainte d'un Jéhovah terrifiant jusqu'à l'épouvante devant le néant révélé par l'angoisse. Inutile de se demander si Cioran avait lu Heidegger dès ce moment-là. Il y a des idées qui flottent dans l'air, ou plutôt: ce ne sont pas elles qui nous contaminent mais l'ambiance qui les engendre. De même il serait absurde de penser que telle personne a découvert « le sentiment tragique de la vie » pour avoir lu Unamuno. Il faut constater simplement cette consonance, cette simultanéité des intuitions premières de Cioran avec celles de son époque.

Certes il ne suit pas une voie analytique, il ne se penche pas sur l'objet de sa méditation d'une façon suivie, il méprise l'argumentation serrée, nous le voyons procéder par

bonds et justifier sa démarche par l'apologie de la pensée non systématique, mais l'orientation de son esprit est essentiellement philosophique. « Je cherche ce qui est », dit-il, et c'est une « recherche sans objet » (voulant dire sans doute: sans projet délibéré, sans un but précisé d'avance). Mais n'est-ce pas la façon la plus authentique de philosopher? Cette gratuité d'une démarche qui n'est pas dirigée vers un résultat précis comporte aussi une nuance d'esthétisme, de superbe et de défi, de même qu'une volonté prométhéenne aux abois, frappant ça et là pour faire une trouée dans l'incompréhensible. C'est pour savoir « ce qui est » – ou n'est pas – que les philosophes recommencent sans fin, remettent tout en question, les premiers principes inclus. « Nous sommes obligés de tourner en rond », remarque le jeune penseur, aussi habitué aux déconvenues causées par les promesses fallacieuses de la philosophie que le vieux Faust, déçu par toutes les sciences. Il sait que « les pensées nourries de souffrance prennent la forme d'apories ». (Toutes les interrogations fondamentales n'en sont-elles pas nourries, puisqu'elles sont insolubles?)

La maxime des mystiques: connaître par le cœur, obtient son assentiment, mais de la façon dont il l'applique, ce principe perd son sens de saisie compréhensive pour se confondre avec l'introspection, qu'il considère d'ailleurs comme l'unique méthode pour accéder à la connaissance. Le regard tourné vers l'intérieur y trouvera, comme celui de Werther, l'univers entier: « Le Monde, plus Dieu, plus le Néant, c'est à dire tout. » Voilà un solipsisme qui équivaut à la négation de l'être.

L'attitude du jeune auteur à l'égard de la sainteté et de l'ascèse n'est pas moins ambivalente. Il est vrai qu'aujourd'hui nous lisons autrement ses effusions (moins nombreuses d'ailleurs que dans l'édition originale, car Cioran a retranché pas mal de passages relatifs à ses « états éthérés », comme il les appelait), puisque nous connaissons son examen rétrospectif de la fascination subie lorsque, poussé par une indiscrète curiosité, il imaginait les extases des saintes, le raffinement des peines qu'elles s'infligeaient, les secrets passés sous silence par leurs biographes et l'ambiguïté de ces états de ravissement et de langueur. Sachant qu'il allait appeler cet émerveillement une obsession mêlée de quelque chose de « malsain et de dépravé», une sorte d'envoûtement, en effet, nous enregistrons d'une manière moins fugitive sa jalousie à l'égard du « fiancé céleste » et d'autres détails troubles de ses transports. Il y a quelque chose de baudelairien dans ce mélange d'esthétisme et de délectation vicieuse, de même que la coloration particulière que prend le penchant à se flageller rappelle ce passage de *Mon cœur mis à nu* où Baudelaire avoue avoir « cultivé ses hystéries avec volupté ». En tout cas, Cioran applique déjà dans *Des larmes et des saints* la règle de penser et même d'agir contre soi, ne fût-ce qu'en réagissant de la manière qui s'y trouve consignée: il s'est attaché aux apparences à l'instant où il a compris qu'il n'y a d'autre voie vers l'absolu que le renoncement.

Il ne peut y avoir de doute sur l'authenticité des tourments liés à l'expérience religieuse, qui ont déterminé Cioran à s'initier de près non seulement à toute pensée abstraite sur ce sujet mais surtout à la pratique vécue: la vie des saints. Ce fut probablement une expérience majeure, sinon cruciale. Mais dès le début, son engouement pour les saints était loin d'être une pure vénération: il faudrait les suivre, nous dit-il, « mais ils nous restent étrangers »; et nous voyons en effet que sa compréhension pour eux, ne jaillissant pas d'une nature congénère, est entière seulement lorsqu'il s'agit de leurs moments de sécheresse, d'acédie. Ce qui force son admiration, c'est surtout leur volonté de se mortifier, leur ténacité, l'héroïsme de leur renoncement au monde: Révélateur en ce sens est le passage même qui sert d'entrée en matière dans la version française, comme quoi ce qui nous rapproche des saints c'est « le réveil des larmes qui dorment au plus profond de nous-mêmes [...], à travers elles nous comprenons comment on peut devenir saint après avoir été homme ». C'est donc « plutôt la vie des saints que la sainteté » qu'il trouve captivante, et il s'intéresse surtout au processus par lequel un homme renonce à soi...

D'ailleurs les élans sublimes l'excèdent bientôt; il trouve que se préoccuper des saints signifie « combattre la maladie par la maladie », leur fréquentation nous trouble trop fort, ils nous « corrompent » en prouvant que nos efforts peuvent bien mener à quelque chose, ils nous arrachent donc à notre consentement aux épreuves dépourvues de sens. Dans cette complaisance, Cioran avait donc détecté, avec une acuité intransigeante déjà à ce moment-là, l'origine de l'inaptitude à s'arracher au marasme de la créature. Mais là il dénonce aussi, implicitement, l'adhésion donnée à l'orgueil romantique, luciférien, qui, trouvant de la grandeur dans l'absence de toute finalité, ne renonce pas à la gratuité de la souffrance. D'autre part, c'est justement « la vocation des saints pour la douleur » et « la volupté de la souffrance » qui lui semblent « une perversion sans pareille », et il se montre horrifié qu'il puisse y avoir des fous du Seigneur capables de lui sacrifier tout, « à commencer par la raison ». Leurs excès, la « désagrégation du corps et de l'âme » par l'ascèse sont morbides, il faut donc nous « désintoxiquer des saints ». D'ailleurs ils sont « irrémédiablement inactuels ».
En fait, le christianisme lui paraît désuet. L'homme aurait besoin d'une « détente millénaire » après une tyrannie qui a « légalisé ses angoisses et l'a tenu sous pression », La rancune contre les séductions célestes et la répulsion qu'il éprouve pour la vie monacale dès qu'il se la représente dans ses détails mesquins culminent dans d'extravagantes impulsions meurtrières: s'il lui fallait vivre parmi ces « experts dans l'art de l'autoflagellation », il s'armerait d'un poignard et avoue « qu'une nuit de la Saint-Barthélémy parmi les anges » lui ferait plaisir. A part ces sorties plutôt puériles, il y en a d'autres, fondamentales, contre le christianisme, où l'on retrouve les accusations dont l'accablait Nietzsche: une doctrine hostile à la vie, faite à l'usage des faibles, où le sinistre domine et qui, ajoute Cioran, « a fait de la terreur son alliée »; tout cela ressemble plutôt à la réaction d'un tempérament vif qu'à une conception élaborée, ce sont les équivalents négatifs d'aspirations déçues. On peut dire la même chose de la condamnation des vertus chrétiennes telles que l'humilité, l'obéissance, la charité. Comment l'amour du prochain semblerait-il beau à celui qui, sans cesse indigné et blessé par les bassesses de la bête humaine, n'admet comme philosophes dignes de ce nom que ceux qui « ont rougi d'être hommes»! Et l'on ne le comprend que trop parfois s'il lui « faudrait le Sahara » pour supporter nos semblables, nos frères. Malgré cela c'est sa grande pitié de la fragilité humaine qui déclenche ses accès de haine de Dieu, de cette « expression positive du Rien », de cette « démence admise ». Ce qui, curieusement, ne l'empêche pas de se lamenter sur le désert de l'âme causé par l'absence de Dieu: « Sans Dieu tout est nuit et avec lui la lumière même devient inutile. »

Ce schisme engendre une vision d'ensemble que l'on peut, sans grandiloquence, appeler tragique et qui se distingue des autres par un apport strictement personnel, il me semble: du moment que l'angoisse de se savoir mortel et la souffrance inhérente à la condition humaine sont la source de tout besoin de rédemption, donc de toute quête de Dieu, l'homme prend connaissance de l'existence divine par le mal dont il souffre, par ses tares, sa faiblesse, son incapacité de se suffire à soi-même. Ainsi, les relations de l'être humain avec la divinité paraissent viciées dans leur essence. Si l'on conçoit de la sorte la genèse et la nature du sentiment religieux, il est normal d'arriver à la conclusion que seuls les infirmes et les déséquilibrés peuvent croire en Dieu - point n'est besoin de recourir à Nietzsche - car ils le trouvent installé dans « les vides de l'âme », les « déserts intérieurs », ces « points de moindre résistance ». Cette vacuité n'est pas seulement une carence momentanée, une pure absence; il faut l'interpréter comme une donnée constitutive de l'homme, comme présence du Mal. Par la connexion étroite de la religion et de la conscience du Mal, la composante baudelairienne, déjà signalée, s'avère fondamentale, bien que chez Baudelaire il s'agisse de la conscience du péché, cependant que chez Cioran c'est une prise de conscience de ce que l'on pourrait appeler le mal ontique. C'est dans la même perspective qu'il convient d'envisager son « goût d'autodestruction » exprimé parfois sous forme de boutade – comme celle sur le regret de

n'être pas un saint ou un criminel, « ces deux modes de se détruire ». Vouloir se tuer c'est d'ailleurs vouloir tuer le monde, tout au moins celui que l'on porte en soi.

Voilà un romantique décidé à abolir tout romantisme, à étouffer la flamme de son élan vers Dieu, aussi bien que son démon prométhéen. Car on peut constater que, déjà dans ce livre, l'auteur oppose un refus net au titanisme, de même qu'il y esquisse bien d'autres idées, développées plus tard, par exemple sur les époques créatrices mais intolérantes, en antithèse avec celles tolérantes mais décadentes, ainsi que sur les tares de l'époque moderne. Si « l'homme moderne est à l'antipode des saints » – ayant « succombé à la séduction des choses finies », dit Cioran – il n'en est pas moins diamétralement opposé aux anciens, qui savaient mépriser le destin (tout en l'acceptant, faut-il ajouter), « car nous manquons trop de sagesse pour ne pas aimer le destin avec une passion douloureuse ». Contrairement à l'*amor fati* de Nietzsche comme assentiment dionysiaque, et loin de l'acceptation du sort par *amor dei* dans le sens de Spinoza, l'amour du destin apparaît ici comme joie maligne, à l'instar des romantiques vouant un culte morbide à leurs propres déchirements.

Quoi d'étonnant après tout cela si l'amateur d'insoluble, ballotté entre le Tout et le Rien, condamne aussi la sagesse, qui n'est qu'un accommodement avec le monde, ainsi que le stoïcisme qui, en tant que justification de la sagesse, est tout ce qu'il y a de « plus plat et de plus commode ». On ne peut imaginer Cioran autrement qu'abhorrant le milieu entre le Rien et le Tout.

Aussi après avoir porté au paroxysme l'acharnement à néantiser Dieu ou tout au moins à l'amoindrir (« divinité décrépite », « problème de deuxième ordre ») ou bien à vouloir l'« user » en le harcelant sans cesse, nous voyons l'auteur se débattre de nouveau dans les rets de la divinité. Nous assistons ainsi à une interrogation toujours reprise, à une quête de Dieu continuelle, à des débats sans fin, à un élan qui renaît chaque fois de ses cendres, à une interminable errance, plus passionnante qu'un aboutissement.

Prêt à assumer les contradictions de sa pensée, Cioran met bout à bout, au fil du discours, ses attitudes divergentes et ses énoncés irréconciliables, le plus souvent sans transition, sauf un espace entre les passages, de la façon dont on note dans un journal selon l'humeur du moment des réflexions qui ont la couleur du jour. Y a-t-il aussi une part d'arrangement dans cette alternance des pour et des contre afin que le choc de leur rencontre donne une image fidèle des bouleversements vécus? Nous ne le saurons probablement jamais.
Il faut dire que les hauts et les bas de ses dispositions présentent un relief plus accentué dans l'original, puisque les modifications que l'auteur y a apportées pour la version française atténuent inévitablement le pathétique initial: l'exigence d'un goût devenu plus sévère ne pouvait que l'incliner à plus de sobriété. Ce sont surtout les réflexions où il poussait le paradoxe jusqu'à la confusion ou jusqu'à l'énormité, les saillies de son époque *Sturm und Drang* qu'il a supprimées. Pourtant quelques phrases du genre hénaurme ont passé à travers le filtre, en voici une dès la première page: « Le monde s'engendre dans le délire, hors duquel tout est chimère! ». Mais comme ce style excessif relève plutôt d'un tempérament que d'un choix, il reparaît parfois dans les écrits de l'âge mûr. Les retouches apportées par l'auteur témoignent d'un esprit critique peu enclin à se ménager; mais afin d'écourter des passages au profit de la concision, il a éliminé par endroits la transition d'une idée à l'autre, plus verbeuse peut-être mais non inutile, de sorte qu'il y a solution de continuité au beau milieu de certains développements. Souvent trop sévère à l'égard de ses envolées, il en atténue l'expression, la rendant ainsi plus prosaïque, plus décharnée. C'est le risque de l'épurement: il peut réduire à l'épure. Toutefois les imperfections que l'on y peut glaner – et qui dans l'adaptation française sont curieusement le contrepied de celles de l'original – n'empêchent pas ce livre d'être bien plus qu'une promesse de jeunesse. Il ne présage pas seulement l'essor futur d'un esprit, il rend manifeste ses ressources multiples; car autour du thème central s'entrelacent des remarques

frivoles et profondes à la fois, de ces saillies fougueuses et souvent téméraires que nous sommes accoutumés à trouver dans les écrits de Cioran. Une vaste culture se condense alors soudain en des aperçus dont la structure rappelle parfois celle de la métaphore réunissant des éléments lointains dans une fulguration d'autant plus intense que la distance abolie était plus grande. Il faut compter parmi les richesses de ce texte nombre de rapprochements inattendus, des impressions laissées par des lectures (Dostoïevski, Rilke) par des tableaux (Ruysdael, Vermeer), par l'œuvre de Bach: en écoutant l'orgue « aux résonances métaphysiques », « vous voyez germer Dieu ». C'est le journal d'un balancement continuel entre l'hymne et le blasphème. Mais ce sont surtout l'urgence de l'interrogation et la tension intérieure qui placent *Des larmes et des saints* au même rang que les ouvrages parus ultérieurement et rendent le livre tout particulièrement attrayant pour le lecteur qui s'intéresse aux débuts de cette quête fébrile et qui est fasciné par tant de constance dans l'inconstance» par tant de persévérance dans l'inconséquence, par ta turbulence d'un esprit sans cesse prêt à livrer combat à l'ange – et aux démons.

Dans cette fidélité de Cioran envers soi-même on peut voir une application des préceptes qui depuis Socrate et Platon forment le noyau irradiant des principes éthiques de l'Occident: « Connais-toi toi-même », et « Deviens ce que tu es. » N'est-il pas étrange qu'un homme aussi imbu de culture se soit toujours complu à se représenter en barbare? Si son tempérament, par certains côtés, semble justifier son sentiment d'être aux prises avec un atavisme oriental, il y a tout de même pas mal de coquetterie dans son insistance à se prétendre thrace, scythe ou que sais-je encore? « un intrus, un troglodyte » parmi les civilisés (*Histoire et Utopie*), « un homme des cavernes empêtré dans des dentelles » (*la Tentation d'exister*). Tout cela est l'effet de cette « lucidité féroce » dont se targue l'« expert en autoflagellation » à l'affût de ses propres extravagances dont il rassemble les extrêmes pour les accoupler dans ces définitions de soi-même où il cultive l'antithèse et le sarcasme. Le « délirant soucieux d'objectivité » a en outre son côté hédoniste (« Quel plaisir d'avoir sous la main un mystique allemand, un poète hindou ou un moraliste français! »), amplement contrebalancé cependant par un côté sévère qui n'est pas sans rappeler l'âpreté de Léon Bloy, et qui le rend si peu indulgent pour l'homme, cet animal « abject ». A son tour ce trait se trouve heureusement compensé par l'ironie toujours en éveil, et prompte à relever les aspects dérisoires des convictions et ambitions humaines. En outre combien d'acuité introspective dénote le seul fait d'avoir découvert très tôt (au temps *Des larmes et des saints)* que même « la perspective ironique » est parfois « un subterfuge du délire des grandeurs » !

Attardons-nous encore un instant à considérer l'antinomie principale produite chez Cioran par la rencontre de l'aspiration à s'intégrer dans un ordre divin et son ancrage dans le terrestre. Le « velléitaire du Nirvana », nous le voyons dans ce livre, fut d'abord un velléitaire de la foi, qui compensait « son manque de talent » pour celle-ci par l'intensité de son ardeur à la chercher – et à la combattre. « Tout ce qui en moi aspire à la vie me demande de renoncer à Dieu » – évidemment. Il n'était pas l'homme des demi-mesures. Mais il aurait pu dire tout aussi bien: tout ce qui en moi aspire à Dieu, me demande de renoncer à la vie, ou plutôt au monde. Comment faire, cependant, pour renoncer à cette vie « intolérable »? Comme tout un chacun, Cioran est resté à louvoyer, tantôt du côté des cimes dressées vers le ciel, tantôt du côté des portes de l'enfer. Et au fond, il aime son drame, la recherche sans aboutissement, la peine sans rachat. Voilà son option.

Le choix impossible, le conflit intérieur permament dont il dresse le constat précis: « La passion de l'absolu dans une âme sceptique! » lui arrachent des cris, qu'ils soient poussés « sur les cimes du désespoir » (titre de son premier livre de la période roumaine) ou du fond des abîmes de la désolation. Mais ce sont des cris articulés, modulés selon les lois du bien-dire, harmonisés par la force de l'instinct artiste qui commande de contrôler les épanchements, de les couler dans des moules soigneusement façonnés. Etant donné la

substance de ses dires, le bouillonnement des idées, on s'attendrait à voir Cioran balbutier, échauffé, agité, fiévreux, mais ce qui sort de sa bouche ou plutôt de sa plume, ce sont des phrases parfaites. Il lui est arrivé une fois d'exprimer le regret de n'être pas poète. Mais rien que de ce texte on pourrait extraire une petite anthologie de passages pleins de souffle lyrique, sur la solitude par exemple, ou sur « le langage des choses » déchiffré en écoutant « leurs silences sans pareil », ou alors des fragments de poèmes en prose: «Je suis comme une mer qui retire ses eaux pour faire place à Dieu »... « Accablé par la solitude de la matière, II a pleuré les océans et les mers. »

Dans le journal d'Italo Svevo figure cette remarque: «Je connais quelqu'un qui écrit trop bien pour être sincère. » II y a là un grain de vérité, mais rien qu'un grain, car toute écriture est un artifice, et la sincérité totale ne mène qu'au balbutiement. Tout art, même celui de la photographie, vit de stylisation. Comment le portrait de Cioran, tel qu'il se dégage de ses écrits, n'eût-il pas été, lui aussi quelque peu « stylisé »? Il y a en effet un certain désaccord, qui n'est pas resté inaperçu, entre l'écrivain misanthrope, intransigeant, « extrémiste », et l'homme dont l'aménité, l'urbanité, la délicatesse sont connues. Sur ce point aussi il s'explique, lorsque, relevant un contraste analogue chez Joseph de Maistre, il ajoute avec un délectable humour: « C'est qu'un penseur met d'ordinaire sa folie dans ses oeuvres et conserve son bon sens pour ses rapports avec autrui. » Faut-il se donner le ridicule de voir là un divorce entre deux êtres incompatibles, ou se fourvoyer en se demandant lequel est le vrai? La question ne se pose pas, les deux le sont assurément.

D'autre part, il reste sans doute un écart considérable entre l'urgence des propos et les menus stratagèmes du métier, nécessaires pour accommoder ceux-là *ad usum publia.* Cioran est le chroniqueur d'une apocalypse permanente, la terre se dérobe sous ses pieds, le firmament s'effondre, mais lui, prenant sa meilleure encre – et l'on croirait le voir « cramponné à son stylo », comme il dit quelque part –, se met à aligner des mots, à couler une matière incandescente dans un moule de glace. Imaginons-le en train de fignoler pour donner à son texte ancien une forme neuve, lui prodiguant des soins afin qu'il puisse tenir son rang auprès des autres, non sans jeter un coup d'oeil du côté du lecteur et supputer ses réactions. Quelle distance entre la soif d'absolu, les visées titaniques, les exigences de l'orgueil et les consolations de la gloire littéraire. Au fond, c'est une ironie du sort d'avoir fait de Cioran un auteur fort apprécié. En adoptant son style, on pourrait proclamer: chaque succès est un ratage! (ce qui ne veut pas dire que chaque ratage soit un succès). Faut-il parler d'une incongruité existentielle? Mais qui dira jamais de combien d'incongruités nous sommes faits! Faut-il s'écrier: Qu'il mourût? Quelle absurdité! Eh oui, « nous survivons à nos problèmes », sommes-nous vraiment « tous farceurs » pour autant? Et si les pensées de Cioran sont, comme il l'affirme, des « larmes transformées », encore fallait-il qu'il réussît à parfaire cette métamorphose. Fort de cet exploit, il pourrait s'approprier l'épigraphe que porte *L'Élégie de Martenbad*: « Si l'homme dans ses tourments demeure sans voix. Un dieu m'a fait le don d'exprimer ma souffrance. » Réjouissons-nous donc, en hédonistes de l'esprit, qu'il se soit adonné à la pratique de choses aussi futiles et vaines que la recherche du mot juste, la besogne de gratter du papier, le souci de se faire publier, etc. C'est d'ailleurs une forme de noble humilité que de peiner, souvent avec une patience de bénédictin, de se plier aux règles du jeu, d'engager la bataille avec les mots. En fin de compte, c'est à ces occupations « frivoles » que nous devons ces essais remarquables et finalement harmonieux – où tout au long d'une navigation téméraire parmi les récits et les bancs de sable, on peut lire entre les lignes (et, par exception, dans le titre même d'un volume tel que *Exercices d'admiration)* un grand amour pour l'être humain tant honni et pour ses valeurs, nos pauvres valeurs, combien relatives, que Cioran exalte tout en les niant.

Mariana Şora

Constantin Barbu

Cioran, nihilist european de origine română

1. Nihilism şi trăire

Nihilismul nu se învaţă, Îl ai în tine. Când simţi că nu mai poţi trăi, când totul e absurd şi renunţare, grotesc şi disperare, lumea nu-ţi dă decât sentimentul sfârşelii şi al agoniei, presentimentul nebuniei şi al morţii; lumea nu-i decit melancolie, tristeţe, singurătate, suferinţă.

La 8 aprilie 1933, când Cioran împlinea 22 de ani, filosoful scria: „faptul că exist eu dovedeşte că lumea n-are nici un sens". Şi întreba: „căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui ora, infinit dramatic şi nefericit, pentru care totul se reduce în ultima instanţă la neant şi pentru care legea acestei lumi este suferinţa?"

În substanţa lui, acest gând negru este identic cu gândul negru al lui Emineseu în oare poetul *Panoramei deşertăciunilor* susţinea că este „o greşeală pe care Universul a comis-o". Prima carte, „Pe culmile disperării", este un fel de „Ecce homo" în care Nietzsche ar fi trebuit să se sinucidă. În „Convorbire la Tübingen", Cioran recunoaşte că există în această carte „o sinceritate infernală, vecină nebuniei sau provocării".

Înainte de a fi un „veleitar al nirvanei", „o mare care îşi retrage apele pentru a-i face loc lui Dumnezeu", un „mareşal al autodistrugerii", „o creatură ratată", „o existenţă de împrumut", Cioran simţise că „nu există fiinţă, nu există decât un ersatz de fiinţă".

În „Totul n-are nici o importanţă" (*Pe culmile disperării*) Cioran mărturiseşte: „sunt convins că nu sunt absolut nimic în Univers, dar simt că singura existenţă reală este a mea"; astfel eternitatea este o vorbă, o iluzie, este experienţa neantului. Lumea este un ceva în oare nu se rezolvă nimic. Mai bun decât ersatzul de fiinţă nu poate fi decât întoarcerea în haos.

„Înapoi spre haosul iniţial, spre haosul absolut!... În interiorul nostru să dispară legile lumii... destrămarea lumii realizează un proces contrar evoluţiei legilor cosmice... un apocalips răsturnat... căci nimeni nu poate dori întoarcerea în haos fără să fi suferit toate ameţelile apocalipsului".

Câtă groază şi câtă bucurie nu încerc la gândul că aş fi prins deodată în vârtejul haosului iniţial, în confuza şi în paradoxala lui simetrie. Simetria acestui vârtej este singura simetrie haotică, lipsită de o excelenţă formală şi de un sens geometric. Dar există în orice vârtej o posibilitate viitoare de formă, precum în haos este o posibilitate de cosmos. Aş vrea să trăiesc la începutul lumii, în vârtejurile demonice ale haosului originar. Să existe în mine posibilităţi de forme, dar nici una să fie realizată, efectivă. Totul să vibreze de o nelinişte universală de început, ca o trezire din neant. Nu pot trăi decât la începutul sau la sfârşitul acestei lumi".

Are dreptate Cioran spunând că nihilismul este în tine sau nu este. „De ce îţi condiţionezi existenţa de credinţa ta în Dumnezeu ?" întreabă Cioran undeva. Unde ? Într-o scrisoare către fratele său. Unde se afla Cioran ? Se afla în într-o cafenea din Berlin, iar hârtia pe care scria nu era altceva decât o pungă ordinară. Scrisul lui umple feţele exterioare ale pungii, şi cine va putea vedea *în original* această pungă îl va putea înţelege pe Cioran; un scrib disperat scrijelind cu cerneală epiderma unei creaţii ratate.

„Nu înţeleg cum sunt oamenii care cred în D-zeu, deşi mă gândesc zilnic la El. Luther punea religia înaintea muzicii; pentru mine muzica este suprema expresie şi numai în al doilea rând, religia. Crizele religioase sunt aşa de importante şi de grave, încât e greu să se spună

dacă pleacă din boală sau ele însele sunt una. Nu te juca cu destinul tău; nu uita că în afară de viață nu există decât iluzii, singura realitate.

Cu D-zeu am început şi eu. Şi de atunci numai căderi, cărora am început deja să le pun capăt şi le voi pune. *El* nu poate nimic împotriva voinței infinite."

Tot aşa precum în paginile din cartea *Pe culmile disperării*. Ziua naşterii îl tulbură, îl amețeşte, îl înnegreşte, îl dezvăluie.

În 14 aprilie 1935 (Cioran este născut la 8 aprilie 1911) el îi mărturiseşte fratelui său: „în D-zeu nu cred, decât când orgoliul mă identifică cu el. Niciodată n-am crezut în D-zeu, dar totdeauna m-a interesat *personal*, privat. Înțelegi: nu ca problemă a lui D-zeu ci ca problemă a mea. N-am făcut altceva cu El decât să-i cer socoteală, dar în fața întrebărilor mele este tot atât de mic cât un plutonier. În definitiv Dumnezeu nu răspunde niciodată."

Că D-zeu nu răspunde niciodată, credea Cioran, nu numai în aprilie 1935 ci şi în septembrie 1990.

2. «Dumnezeu a murit»

În „Noii zei", din *Demiurgul cel rău*, Cioran citează aceste cuvinte ale lui Celsius: „Nu este nevoie ca Dumnezeu să-şi corecteze lucrarea". Față de lucrarea *de bună calitate* a lui Dumnezeu nu putem avea decât o „adeziune abstractă", ea nu poate îi decât geneză barată (*création baclée*).

Sintagma „Dumnezeu a murit" este o constatare a *decesului creştinismului*. Cioran comentează, cu acuitate şi multă subțirime a observației: „Un zeu care şi-a delapidat capitalul de cruzime, mai nimeni nu se teme de el, nici nu-l respectă.."

În economia celor omeneşti, sinuciderea pură (meseria din tinerețe a lui Cioran) este acel ceva care l-ar umili, chiar zdrobi pe Dumnezeu. Dacă există.

Vestea pe care o dă smintitul în „Ştiința veselă" nietzscheană şi anume că Dumnezeu a murit, Gianni Vattimo o numeşte *naşterea postmodernității în filosofie*. „Ştiința veselă" este scrisă în 1882.

În „Memento mori", manualul poetic al nihilismului european, Eminescu ne anunță că: „*E apus de Zeitate ş-asfințire de idei*".

„Memento mori" este compus în 1872. În piesa „Decebal", Dochia anunță că „Dumnezeu e mort". Piesa a fost scrisă în 1873.

Ca şi Nietzsehe, ca şi Eminescu, („Numesc sunt, frumos şi bine ce nimic nu însemnează") nici Cioran nu crede în valorile supreme. El a întrevăzut cea mai crudă *deconstrucție* trăită a acestui secol: „Nu există fundament, e o iluzie, un vid. A gândi cu adevărat înseamnă a gândi în eroare. Metafizicile sunt construcții false."

Deconstrucția trăită a lui Cioran este risipită în toate punctele negre ale unei vârtelnice strămoşeşti care nu este decât una a disoluției, poate o revelație apocaliptică arătându-ne cu degetul amputat al Dumnezeului o apocalipsă fără apocalipsă.

3. Criza viziunii asupra lumii

Nimic nu dezvăluie mai bine istoria Occidentului în plan spiritual decât cearta dintre viziunile despre lume. În eseul „Principiul suveranității statelor. Liga Națiunilor şi federalizarea statelor europene", Cioran citează chiar o „Krise der Weltanschauung" a lui Kalergi. Punctul culminant al acestei gigantomanii este moartea lui Dumnezeu. Odată cu moartea lui Dumnezeu *totul este permis* ca-n Dostoievski. Odată cu moartea lui Dumnezeu se poate produce acel declin al suprasensibilului care se numeşte descompunere. Descompunere

francezii spun *décomposition*, iar germanii *Verwesung*. Este ceea ce Cioran a trăit de unul singur în ultimele pagini din *Précis de décomposition*. Era acelaşi vertij abisal pe care-l cunoscuse şi Eminescu în „Rugăciunea unui Dac". Cine n-a putut să uite să se nască şi nici nu poate să-l zdrobească pe Dumnezeu sinucigându-se nu poate alege decât veşnicul repaos fiindcă „gloriosul delir" de care vorbeşte Theresa d'Avila nu există decât în lumea spiritului (spirit care nici el nu există – inutil a mai spune aceasta).

Pentru Nietzsche, devalorizarea celor mai înalte valori ale lumii nu afectează lumea care este ispitită să instituie o nouă ierarhie de valori.

La Cioran este altfel decât în Nietzsche, la el totul se distruge mai departe, nimic nu poate fi înlocuit de nimic decât de nimic.

Orice aforism al lui Cioran pare ca un vid înconjurat de hotarele neantului, dincolo de care poate să nu fie nici măcar neant. Nihilismul lui Cioran pare a fi un nihilism mutilat. El nu caută vreun nou centru de perspectivă, orice aşa zisă viziune asupra lumii îl lasă „nemuritor şi rece", devenirea este o iluzie care nici ea nu spune mai mult decât cuvântul a fi. A voi nu poate să însemne voinţa de a fi stăpân din clipa în care Dumnezeu a murit. Nici fiinţa nu mai poate fi prezenţă care durează, şi atunci, şi atunci Cioran, fără să-şi piardă unda de ecvanimitate, se întreabă precum budhistul Marelui Vehicul: „dacă totul este o iluzie, atunci iluzia că totul e o iluzie nu este totuşi o iluzie?" Şi pentru gloria cui să scrii atâtea aforisme dumnezeieşti dacă Dumnezeu a murit?

4. Bio-bibliografia nihilismului

Se spune că primul care ar fi pronunţat cuvântul nihilism ar fi Fr. H. Jacobi într-o scrisoare către Fichte, care a fost publicată prima dată în toamna anului 1799. Cuvântul nihilism a fost proiectat mai târziu, în lume, creându-i destin, de către Turgheniev. Dostoievski însuşi vorbeşte în „Discurs despre Puşkin" (1880) despre ce înseamnă Puşkin pentru Rusia. „Puşkin a descoperit şi recunoscut fenomenul morbid al Intelligentsiei nihiliste ruseşti şi a descris „tipul omului negativist al Rusiei noastre".

În notele bibliografice din manuscrisele lui Cioran apare străvezie preocuparea asupra nihilismului. Pe o foiţă cât un sfert de pagină, Cioran notează sub tema NIHILISMUL RUS următoarele şase titluri:

1. Stepniak: *La Russie souterraine*;
2. Karlowitsch: *Die Entwickelung der russichen Nihilismus*, Berlin, 1880;
3. Oldenberg: *Der russiche Nihilismus,* Leipzig, 1888;
4. Plekhanov: H*istoire de la pensie sociale en Russie*, I-II;
5. J. B. Séverac: *Vladimir Soloviev.* Introduction et choix de textes (ediţie franceză);
6. N. Strakhov: La *lutte contre l'Occident dans notre littérature.*

Iar pe verso, sub tema „Sociologie":

Jean Bourdeau: Le *socialisme allemand et le Nihilisme russe.*

În revista „Vremea" din 1937, Cioran va publica articolul „Nihilism şi natură", un comentariu în jurul lui „*nimic n-a fost niciodată*". Sunt citaţi între alţii Dostoievski şi Nietzsche, doi dintre părinţii nihilismului european.

„De la Adam până la Baudelaire sau Dostoievski, omul n-a făcut decit să înregistreze consecinţele catastrofale ale pulsului adăugat naturii. În Planul Creaţiunii spiritul n-a fost luat în combinaţie." Este ideea fixă a lui Cioran de a fi „împotriva a tot ce s-a făcut de la Adam încoace". Din Nietzsche se citează aceste vorbe aforistice: „Ai căutat cea mai grea povară şi atunci te-ai regăsit *pe tine însuţi*". În eseul „Rusia şi virusul libertăţii" (*Histoire et utopie* – pag. 50-51) Cioran compune acest teribil manual al nihilismului rus în şapte rânduri: „Un Tchadaev qui ne trouvait aucun mérite à sa nation, ou un Gogol qui la railla sans pitié y

étaient aussi attachés qu' un Dostoievski. Le plus forcené des nihilistes, Nétchaiev, fut tout aussi hanté par elle que Pobiédonostsev, procureur du Saint-Synode, reactionaire à tous crins. Cette hantise seule compte. Le reste n'est qu'attitude."

Alături de *nihilismul* rus, *nihilismul germanic* al lui Nietzsche (şi al precursorului său Schopenhauer) trebuie revelată relaţia spirituală a lui Cioran cu budhismul mahayanic, cu „acrobaţii şi apostolii Vacuităţii budhismului: Nâgârjuna, Çandrakîrti, Çantideva.

Acestor trei nihilisme nu uităm să le adăugăm *nihilismul românesc* care provine din naştere şi din Eminescu.

5. Nihilismul

Cronologic, Cioran s-a destrămat în nihilismul nietzschean. Urmându-l pe Schopenhauer care, prin paginile din *Die Welt als Wille und Vorstellung*, l-a îndrumat spre prăpăstiile pe care şi le amintea din coşmarurile sale reale: era budhismul, cu „conceptele lui: *nirvana, prajnaparamita, sunyata.*

Al „treilea" nihilism: nihilismul rus (în *Schimbarea la faţă a României*, *Histoire et utopie*).

În tinereţe şi la bătrâneţe: nihilismul eminescian.

Nihilismul nietzschean – cel din *Voinţa de putere, Antechrist, Astfel grăit-a Zarathustra, Crepusculul idolilor, Genealogia moralei.*

Există în *Voinţa de putere*, anume, în cartea a II-a, *Critica valorilor superioare*, partea a III-a, Filosofia ca expresie a decadenţei (paragrafele 239 şi 246) o determinare greacă a nihilismului. Nietzsche identifică nihilismul prin cuvântul „adiaphora"; astfel Socrate şi filosofii postsocratici ar reprezenta formele tipice ale decadenţei între care: anarhismul şi nihilismul (*adiaphora* – paragraf 239).

„Problema filosofului şi a omului ştiinţific" - (paragraf 246) vorbeşte despre *marea adiaphorie* (anume: „obiectivitatea considerată ca dezagregare a voinţei", presupusă faţă de instinctele violente; „o specie de izolare, o poziţie excepţională, o rezistenţă faţă de instinctele normale").

Care este înţelesul grec al indiferenţei, *adiaphoria* ?

Verbul adiaphoreo înseamnă: 1) – a nu diferi de; 2) – a fi indiferent faţă de... Adiaphoria înseamnă indiferenţă. Adiaphoros înseamnă: 1) – nondiferent; 2) – indiferent, lucruri indiferente (*nici* bune *nici* rele).

Ce este *diaphora*?

I – *diferenţă* 1) diferentă, diversitate; de ex. - a fi diferent (diaphoran echein) sau diferenţa de la Dumnezeu la om (*theoy pros anthropon*)

II – *diferendul*, dezacordul, contestaţia

III – acţiunea de a se îndepărta, de a se duce dincolo de cealaltă parte.

Cerbul diaphoreo cunoaşte următoarele înţelesuri:

I – (*dia*- marcând separaţia) 1) – a dispersa, a răspândi; 2) – a risipi; 3) a sparge, a deşira; 4) – a dizolva; 5) – a fi nesigur

II – (*dia*- marcând transoprtarea) – a face să evacuezi umorile corpului.

Diaophoros înseamnă:

A) – care diferă

I – diferent ca substantiv, to diaphoron, înseamnă diferenţă

II – care se ditstinge, superior, remarcabil

B) - *care diferă ca părere*, *ca sentiment*

I – care este în dezacord 1) – partea adversa;
2) – diferendul;

3) – diferența

II – care contrariază

Verbul latin care corespunde lui diaphero, este differe (fero, ferre, tuli, latum). Sensul verbului fero este de a purta, a duce, a transporta. Cei mai importanți compuşi ar fi ablatio, suffero şi transfero.

Ce ar fi atunci nihilismul adiaphoretic ? Marea adiaphorie ar consta în indiferență, nici-nici, nepăsare („nepăsarea sfântă" cum spune Eminescu), apatie (în sens etimologic), o delăsa de a fi.

Cine îşi aminteşte o însemnare a lui Eminescu despre *Indifferentialul, Mors, Nirwana ?* Luceafărul (purtătorul de lumină: *lux fero*) nu poate ferici (ferax) pe nimeni, el are o altă soartă (*fortuna*); povestea lui alegorică este o *transcriere metaforică.* Suferire înseamnă suportare, a sta sub, şi el trimite cu gândul la *subiectul* grec.

Care sunt secretele lui *suppositum*, *subjectum* şi *hypo-keimenon*?

Pentru Nietzsche există mai multe straturi ale nihilismului: 1) – nihilismul ca preformă a nihilismului; 2) – nihilismul incomplet; 3) – nihilismul extrem; 4) – nihilismul activ; 5) – nihilismul pasiv; 6) – nihilismul extrem-activ ca nihilism clasico-extatic. Despre aceasta formă a nihilismului extatic activ şi radical, Nietzsche spune că ar putea, fi *un mod divin de a gândi* (*Voința de putere* nr. 15).

Acum, acest nihilism *extatic* numai poate fi gândit ca o „nostalgie a neantului". În *Voința de putere* există mai multe cercuri ale esenței *nihilismelor* care se întrepătrund, aproape se suprapun se îndepărtează, se contrazic sau chiar nu se întâlnesc.

Nihilismul mahayanic este diseminat în toată opera lui Cioran. *Doctrina vacuității* a lui Nâgârjuna pare a fi fost scrisă şi pentru fiul preotului din Răşinari. O însemnare din *„De l'inconvenient d'être né*" e lămuritoare: „Je ne m'arrête pas davantage devant celle du poète qui, vivant, ne songea qu'à sa dissolution finale. D'autres noms me poursuivent, des noms d'ailleurs, liés à un enseignement impitoyable et apaisant, à une vision bien faite pour expulser de l'esprit toutes les obssesions, même les funèbres. Nâgârjuna, Candrakîrti, Çantideva –, pourfendeurs non pareils, dialecticiens travaillés par l'obsession du salut, acrobates et apôtres de la Vacuité..., pour qui, sages entre les sages, l'univers n'etait qu'un mot..."

Nihilismul rus l-a străbătut prin Dostoievski, Turgheniev, Soloviev, Komiacov, Ciadaev, Pisarev, Dobroliubov, Cernisevski, prin cel mai smintit dintre nihilişti Neceaiev. *Rusia şi virusul libertății* e un mic manual depăşind nihilismul rus.

Nihilismul eminescian este prezent inconştient şi atemporal. Nu numai ultimele două file din *Manualul descompunerii* sunt o *Rugăciune a unui Dac*. Toată contra-creația lui Cioran este un comentariu amar la *Rugăciunea unui Dac.*

6. Neantul valah

I. „Excesele Dacului".
II. „Nota întunecată şi stranie a unui neam".
III. „Eşec şi destin".
IV. „Cel mai cuminte".
V. „Înțelegând totul".
VI. „Nici, nici".
VII. „Un nenoroc originar".
VIII. „Blestem fără precedent şi exaltanta incriminara a existenței"
IX. „Apoteoza negativă".
X. „A fi abandonat totul".

I. Excesele Dacului

Excesele Dacului se nasc din subtilităţile obscure ale *Imnului către Prajapati*, imn vedic care a catalizat *Rugăciunea unui Dac*. În corolar, Eminescu îi conferă lui Prajapati următoarele puteri propoziţionale:

- Prajapati îi dă Dacului ochii care văd lumina zilei;
- zeul îi umple inima cu farmecele milei;
- versul lui Prajapati se exprimă printr-o voce melodică;
- mersul zeului este auzit în vuietul de vânturi.

Observăm încercarea lui Eminescu de a cuprinde cele cinci simţuri elementare: ochiul care vede, urechea care aude mersul, simţirea ce aude cântecul, inima plină de *pharmakon*-ul milei.

„Şi tot pe lângă-aceasta cerşesc înc-un adaos". Adaosul cerşit se interpretează ontologic drept încă un dar pe deasupra; poetul scrie: „îmi dete ochii" şi „cerşesc înc-un adaos". Prajapati dăruieşte şi Dacul cere. Prajapati este aici distribuitorul care împarte daruri. *A da* şi *a căpăta* („a primi") sunt unul şi acelaşi lucru".

Supra-darul este ceva dincolo da dat, este ex-ceptul. Ex-cepţia e ex-ousia, extra Fiinţa, adică datul înafara Fiinţei, dincolo de Fiinţă.

Atunci versul:

Să-ngăduie intrarea-mi în vecinicul repaos! devine transparent cu toată strania lui obscuritate referenţială. Intrarea în vecinicul repaos ar fi traducerea sintagmei sanskrite „nigantum slantim", cunoscută lui Eminescu din *Gramatica sanskrită abreviată* a lui Bopp.

În textele privitoare la sacrificiu, cuvântul santi (pornind din rădăcina *sham* – „a se repaosa") înseamnă nu numai pace, repaos, tăcere, calm ci şi a ucide, a (se) desăvârşi, a se stinge. Eminescu, într-o variantă, intitalase *Rugăciunea unui Dac*, Nirwana („nir" – „wana", adică „fără-suflare"; stingere, deci). Latinescul „pax" sălăşluieşte în acelaşi orizont cu „pangere", „pacistor" şi sanskritul „posa" însemnând „legatorul" morţii. Comentatorii lui Eminescu n-au ştiut că Prajapati joacă atât rolul sacrificatorului cât şi al sacrificatului şi „natura-reală a sacrificiului este în chip egal indicată prin întrebuinţarea rădăcinii sham în Rig-Veda, V, 43, 4, aceste braţe care „dau lovitura de graţie" regelui Soma (somasya ye shamitara)".

Cosmologia vedică nu aşază în eternul început decât „Identitatea Supremă" a „Acestui Un" (*tad ekam* – fără distincţie între Fiinţă şi neFiinţă). Cel ce ucide şi dragonul ucis – adică sacrificatorul şi sacrificatul – sunt unul. „Devenit numele însuşi al Sacrificiului şi modelul arhetipal al sacrificantului – scrie Gérard Leconte în prefaţa la *Doctrina Sacrificiului*, de Ananda K. Coomaraswamy – Prajapati reprezintă imoliţia voluntară de sine". Pentru a da naştere Universului în începutul lumii, Prajapati se autodistruge.

Ex-cesele Dacului sunt din lotul ex-cepţiei. Sunt aparţinătoare excendenţei. Excesele sunt o „depăşire" a condiţiei de subiect. În limbajul biblic, *excessus* este traducerea extazului, *ekstasis*.

Cioran, vorbind despre excesele ekstatice ale Dacului eminescian, interpretează pur şi simplu ek-sistenţa. Revelează: o *ekstază*.

Neantul valah, prin excesele Dacului, începe printr-o *ekstază*. Verbul *ekstazei* este *ezistémi*: a transporta, a se pune în afară de sine şi (intranzitiv) a fi înafară de sine, a pierde raţiunea, a se îndepărta. Neantul acesta ekstatic este invizibil şi de negrăit, o depăşire a datului, o metaforă descriind tulburata exterioritate, o trăire a absenţei iraţionale.

Neantul valah începe printr-o *ekstază*.

II. Nota întunecată şi stranie a unui neam

Destinul Dacului este un destin individual dar blestemul lui poate fi grăitor peste un întreg fragment de lume urgisit de zei.

S-a spus că „Dumnezeu a fost român" dar eu cred că Dumnezeu n-a fost român, fiindcă dac-ar fost vreodată i-ar fi omorât pe toţi cei care au trăit în sclavie (cum alţii în sclavia lui Faraon). În clipa în care eşti fără noroc pe lume, ceri intensificarea nebună a acestui nenoroc. Ura şi blestemul i se cer acum zeului, iar darurile sunt refuzate. A refuza darul lui Prajapati, înseamnă a refuza existenţa:

„Să simt că de suflarea-ţi suflarea mea se curmă
Şi-n stingerea eternă dispar fără de urmă".

„Suflarea" este un infinitiv lung al fiinţei ca vieţuitoare. Suflarea individuală se curmă din pricina suflării universale, cea care spulberă şi stinge. Zeul Prajapati fiind Unul este şi sacrificatorul şi victima, adică şi *învierea vieţii şi moartea morţii*, Zeul Prajapati este şi zeul preFiinţei („El singur zeu stătut-a 'nainte de-a fi zeii") şi esenţa fără dualitate, necuprinsul ca esenţă şi toţi ceilalţi opuşi ai marii coincidenţe.

Aşezat între imperii moarte, conduse de regizori cinici şi antiistorici, monedă de schimb în economia simbolică a măiestriilor universale, poporul român şi-a trăit nenorocul ca pe un destin; nu cumva, cel mai des, ne-au vândut vânduţii noştri „naţionali"?

Dacă un străin ar studia modurile de negaţie din România lui Eminescu (sau a lui Cioran, cel din primele cărţi) ar putea vedea că aceste moduri sunt chiar 64, ca în sanskrita lui Nagarjuna. Doar în *Scrisoarea I*, Eminescu, traducând *Imnul Creaţiunii* din Rig-veda (o versiune în germană), investeşte cuvântul *Abgrund* (*abyssus*) cu trei nume: prăpastie, genune, noian. Was wüllte ein? Wo borg sich der verborgene ? War's wol die Wasserflut, der jähe Abgrund? – va deveni: „Fu prăpastie? genune? fu noian întins pe ape?"

Neantul valah vorbeşte până acum prin ekstaz şi ex-cendenţa (un mod de exterioritate ontică) şi prin ascunzătorul şi întunecatul Abis numit prăpastie, genune, noian. Abisul traduce întunecarea noastră. Stranietatea aceasta fragilă e un erstaz de excendenţă.

Condamnaţi să trăim în Balcani, am perfecţionat sadic Levantul. Abisalul curge peste noi din obligaţia celeştilor de a ne face să nu ne dăm un înţeles prea „clar". România e un comentariu nemuritor la Eclesiast.

III. Eşec şi destin

Eşecurile sunt puse pe seama Destinului, scrie Cioran despre poporul său: „Les échecs y sont mis sur le compte du Destin".

Cuvântul francez *échec* provine din persanul *shah* care înseamnă rege.

„Interesante prin aspectele lor speciale sunt cuvintele care înseamnă destin"; la hinduşi: *vidhi*, de la verbul *vi-dha*, „a orândui", înseamnă „orânduire, creaţiune, creator (Brahma), destin"; *gati*, „mers, transmigraţiune, soartă"; *dhator*, „susţinător, creator (Brahma), destin"; *kala*, „timp, destin, moarte". Cuvântul acesta prezintă multă asemănare, prin înţelesurile sale, cu *khronos* de la greci", – spune învăţatul Teofil Simensky.

Cuvântul destin păstrează aceleaşi atribute ale statorniciei şi nestrămutării; destinul înseamnă, în latineşte, fixat, ataşat, suport, ceea ce este oprit, rezoluţie. Un alt compus al verbului *stano*, *a(d)stantia*, este sinonimul latin al grecescului *parousia* care înseamnă *praessentia*; un alt compus, *constare*, este întrebuinţat de Lucretius ca sinonim al lui *esse* (şi echivalent al grecescului *synstami* – a fi ferm, a fi stabilit).

Noroc, în sanskrită, se spune *vidhi* care, etimologic, înseamnă izbândă; un înţeles înrudit îl are şi cuvântul *daina* (rudă bună cu latineştile divus şi divinus). Cuvântul sanskrit daina înseamnă divinitate şi destin. Cuvântul nostru *noroc* derivă din slavul *naroku* care înseamnă *ceea ce s-a rostit*. Cioran spune în scrisoarea către Mircea Vulcănescu: „Pentru

mine datul esenţial, conceptul românesc prin excelenţă este acela de *nenoroc*". Iar rezumatul revelator, emblema destinului nostru ar sta în formula verbală: *N-a fost să fie*. Dacă norocul nostru derivă din slavonul *naroku* însemnând „ceea ce s-a rostit", atunci nenorocul traduce *ceea ce nu s-a rostit*. E rău ca am ales nenorocul urmând ceea ce nu s-a rostit de fratele mai mare?

În *Dimensiunea românească a existenţei*, Mircea Vulcănescu scrie: „E curios că ideea aceasta a deşteptării, sentimentul acesta khairotic, de „acum ori niciodată" este o idee care tulbură *neamul românesc*".

Optarea alternativă pentru „croieşte-ţi altă soartă" îi pare lui Vulcănescu drept altceva „funciar strein". Ne mulţumim să amintim doar că soarta (*sors*) înseamnă în latineşte sorţ, condiţie umană, tăbliţa de lemn pe care răspundeai la întrebările oracolului, întâmplare, lot, destin, zaruri servind la oracol. Aici soarta se întâlneşte cu norocul şi hazardul. Aşadar, norocul ar fi ceea ce s-a rostit (*naroku*), divinitate şi destin (*daina*) victorie, atingerea ţintei, *tyche*, în greacă.

Aşadar, ce să înţelegem prin eşecul pus pe seama destinului? Probabil: un existent cu sentimentul regalităţii care trăieşte destinal, adică parusiac. Regele (*Shahul*) şi eşecul îmi amintesc de straniul cuvânt sanskrit *venaiyka*, revelaţie obscură care în *Majjhima-Nikaya* înseamnă:

1. distrugătorul, convertorul;
2. conducătorul, însoţitorul;

Neantul valah înseamnă excendenţă, abis, nenoroc.

IV. Cel mai cuminte

A fi cuminte înseamnă a fi cu minte; dar cumînţenie şi minte nu înseamnă numai a avea memorie şi a gândi; din sanskritul *matr-* s-au născut şi cuvintele *manas* (spiritul interior), *maya* (iluzie), *mensura* (măsură), *mens* (minte), mentalul, dimensiunea. Omul (engl. *man*, germ. Mensch) aparţine propriei noastre memorii care meditează în sânul iluziei asupra unui vid aproape nemuritor. Aşadar, cumînţenie nu este altceva decât iluzia minţii omeneşti. *Maya* înseamnă clasificare, iar *matr-* înseamnă a măsura, a forma, a construi, a elabora (cuvintele greco-latine *metron*, *matrix*, materia – sunt din această generaţie). Iluzia (*maya*) ţine să ne reamintească în chip continuu că lumea este inconceptibilă. Nu poate fi cuprinsă în pânza de păianjen a vreunei limbi. Acum înţelegem ce vrea să spună Cioran prin cuvintele: „Ce popor!...(...). Cel mai cuminte în sensul bun dar şi rău al cuvântului". Pentru Shankara „le plus grand interpréte du *mayavada*, *Maya* est „la Non-Rêlevé, la Puissance (*Shakti*)" du Seigneur, l'Inconnaissable, *avidya* sans commencement, que le sage inférre de la considération des possibilitês d'existence (*karya* = *factibilia*), ce par quoi tout ce monde et mouvement est appelé à naître..."

Mintea şi iluzia sunt „a filei două feţe"; fila aceasta este omul azvârlit în cosmos. Căderea noastră în cosmos, cum ar fi zis Nae Ionescu, *la Chute dans le temps* cum zice Cioran sunt pentru om iluzie şi nenoroc. Francezii spun în loc de noroc: la chance. Acest cuvânt franţuzesc nu şi-ar fi meritat conţinutul decât fiind o derivare, aşa cum şi este, din strămoşul latin *cadere*. Nu trebuie să ne mire nimic, pentru că omul ca iluzie şi neştiinţă este un ex-sistent care cade în timpul distrugător.

Atât ex-sistentia, *de-venire* şi *fientia* înseamnă cădere.

Neantul valah „este": ex-cendenţă, abis, nenoroc, iluzie, cădere.

V. Înţelegând *totul*

A înţelege nu este decât o aşezare între lucruri sau între fiinţe. Un fel de *a fi între* fără să stăpâneşti calea de mijloc, un fel de *Zwichensein*, ar fi zis Hegel, sau cu un termen heideggerian – *Zwiefalt*.

Undeva, în *Moira*, Heidegger spune că „istoria este *Dispensația Pliului* (das Geschick der Zwiefalt)". Dispensația ființei este gândită în sensul cel eminent al participiului verbal *eon*. Istorie înseamnă viziune. Dispensație eontică înseamnă distribuție donatoare a Ființei percepute ca verb şi nume. A vedea întreagă această dispensație eontică înseamnă a avea panorama lumii iluziei. O panoramă a deşertăciunilor, cum spune Eminescu, o întreagă vedere iluzorie a vidului (vid ca deşertul *hebel* al Eclesiastului, ca *sunya* – vid al buddhismului mahayanic). *Legere* înseamnă reculegere, a alege, a aduna, a citi. A înțelege totul înseamnă a întrevedea panorama deşertăciunilor. *Înțelegând totul* semnifică acel a te aşeza în vacuitate, stând nemişcat între deşert şi vid. Când vidul deşert creşte fără-ntrerupere.

Neantul valah: excendență, abis, nenoroc, iluzie, vacuitate.

VI. Nici, nici

Negația dublă *nici, nici* s-a sudat pentru insul *neantului valah* în nimicnicie. Când indianul vrea să-ți vorbească despre spiritul absolut *brahman*, el spune că acesta nu este nici sfârşitul lumii, nici iubirea dintâi:

„Non ! ce n'est ni la fin du monde, ni son apparition première;
ni l'être-dans-les-liens, ni l'être-libère;
ni l'adepte cherchant la délivrance,
ni l'adepte qui l'a trouvée".

Absolutul nu este nici aceasta, nici aceasta, neti, neti. Cioran scrie că poporul român nu poate nici să se înalțe nici să se coboare înspre vreo iluzie, *il ne peut s'élever ni s'abaisser à une illusion.*

Acel *élever* l-a folosit Derrida când l-a tradus pe *Aufhebung*.

Auf-hebung este o negație, este o depăşire a ființei. Această exigență a esenței traduce *Binele platonician* (Binele platonician!) care este *dincolo de esență*, *epekeina tes ousias*.

„Abaisser à une illusion" înseamnă a coborî într-o iluzie, a te scufunda într-o vedenie. Oare iluzia nu este ea exact opozantul lumii solvabilității? Nu ține oare ea, iluzia, de verbul *ly* - care ne şi eliberează dar ne şi ucide? Apoi cine trăieşte neantul valah nu poate nici să-şi reveleze absolutul (ca dincolo de esență), nici să coboare spre iluzia sa: nici *Ungrund*, nici *Abgrund*. Fiindcă înțelegând totul (*ayant tout compris*) insul nihilist din Valahia cu (m)-prinde totul. Adică încearcă să cuprindă cuprinzătorul, să capteze Marele Captor, ceea ce ar fi o aberație eronată.

Atunci *neantul valah* devine: excendență, abis, nenoroc, iluzie, vacuitate, nimicnicie.

VII. Un nenoroc originar

În loc de noroc originar, Cioran spune „une malchance originelle". *Malchance* înseamnă *rea-cădere* fiindcă aşa cum am amintit, *chance* „derivă" din *cadere,* iar *mal* înseamnă sumbru, întunecat, negru (ca latinescul malum). Aşadar, „malchance" înseamnă o-ntunecată cădere, în timp ce „originelle" denunță ideea de a se trezi, a răsări. „Oriens" înseamnă în latină orient, iar „originalis" – original. Ce să însemne această ironie a lui Cioran: une malchance originelle? Nu cumva une *malchance originelle* grăieşte ceva straniu despre întunecata cădere a Răsăritului? *Neantul valah*? E steagul neființei strălucite?

Neantul valah: excendență, abis, nenoroc, iluzie, vacuitate, nimicnicie, rea cădere.

VIII. Blestem fără precedent şi exaltantă incriminare a existenței

Malédiction sans precédent şi *effrayante et exaltante mise en cause de l'existence* sunt perfect traductibile. „Malédiction" este nenorocul valah, în sensul în care narokul înseamnă ceea ce s-a rostit. Ceea ce s-a rostit de către străini a fost o maledicțiune.

Sigur că este înspăimântătoare şi exaltantă orice *mise en cause de l'existence* fiindcă orice cauzaţie a ex-sistenţei este o zadarnică încercare de fundamentare a căderii fără-ncetare. Cum să absolvi ceea ce se surpă fără odihnă?
Neantul valah încă mai este: excendenţă, abis, nenoroc, iluzie, deşertăciune, nimicnicie, rea cădere, rea vestire.

IX. Apoteoză negativă

„Adevăratul aducător al relei vestiri" – aşa-l numea Maurice Nadeau pe Cioran, „gânditorul crepuscular", – descifrează în *Rugăciunea* lui Eminescu o apoteoză negativă. Orice apoteoză negativă este o apropiere negativă de zeu. Răzvrătirea din *Rugăciunea unui Dac* este împotriva ei înseşi fiindcă Dacul păstrează puterea de sacrificator şi victimă deopotrivă. Blestemul lui este devastator. El vrea să devină cel dintâi duşman ce i-ar răpi piatra pusă căpătâi; orice om născut în lume să se nască drept duşman al său. Cadavrul nevrednic să fie azvârlit în drum, inima s-o rumpă câinii vieţii neantului. Cel ce-l va izbi cu pietre drept în faţă să aibă viaţă veşnică. Stupefiant: aceasta numeşte Dacul lui Eminescu norocul de a trăi în lume. Apoteoza negativă este una a lui. *Nu e nimic şi totuşi e, abisul cel ascuns* (abis asemenea uitării oarbe). Acel *Ungrund* boehmian.

Neantul valah încă mai este: excendenţă, abis, nenoroc, iluzie, deşertăciune, niminicie, rea cădere, rea vestire, vacuitate apoteotică.

X. A fi abandonat totul

A fi abandonat totul este glossa Dacului. Citind *Bhagavad-Gita*, în studenţie, Eminescu trebuie să fi dat peste această stranie exprimare a ecvanimităţii: în cartea a cincea a *Bhagavad-Gitei*, numită „Yoga renunţării", Arjuna a spus: „Creaţia a fost învinsă în această lume de cei cu mintea egală" (V, 19). Ín loc de sanskritul *saman* (equanimitas), Meister Ekhardt l-a conceput pe „gelazenheit", o dezlegare a Fiinţei, o lăsare de-a fi. Ab-solutul Fiinţei este o *contradistrugere*.

Filosofia occidentală a Fiinţei (ca ousia, essentia, Wesen) este mult subminată de abandonul încrustat în absolutul Fiinţei. „Gelazenheit" o fi fost poate la Eminescu *nepăsarea tristă*:

„Toate-s vechi şi nouă toate"
„Tu rămâi la toate rece"
„Tot ce-a fost ori o să fie
În prezent le-avem pe toate,
Dar de-a lor zădărnicie"
„Se supun câte există"

Neantul valah nu ştim dacă mai este: excendenţă, abis, nenoroc, iluzie, deşertăciune, nimicnicie, rea cădere, rea vestire, vacuitate apoteotică, (de)-lăsare de a fi.

Neant (non-ens) se spune în romăneşte fiinţă (fientia însemnând de-venire, cădere).

În valahă, neantul nostru este fiinţa noastră.

Niciodată străinii nu vor înţelege ceea ce ar fi vrut Cioran să le explice: *fiinţa noastră este neantul acesta valah*.

Cine s-a pătruns de *Memento mori*, *Rugăciunea unui Dac* ori *Glossă* s-a pătruns de modul regal de a trăi în vidul nihilismului extatic. Eminescu citise nu numai *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer ci şi *Introducere în istoria buddhismului Indian* a lui Burnouf. În Burnouf avea să găsească fragmente mai mari sau mai mici, comentarii, rezumate din „Abhidharma sau Metafizica" ori privind pe Nâgârjuna, Tchandra Kirti, Vasubandhu sau Asanga. Pentru *madhyamika*, lumea este un vid de realitate, adică sunya. Pentru nihilismul lui Nârgâjuna lucrurile nu sunt nici trecătoare, nici eterne, nu sunt nici făcute, nici distruse, nu

sunt identice, nici diferite, ele nici nu se ivesc şi nici nu mor. „Neexistând producere reală, ci numai una aparentă”.

Eminescu aflase din Burnouf, *compendiul axiomelor nihiliste ale lui Nâgârjuna* în comentariul lui Tchandra Kriti, după care: a) – „Buddha însuşi este asemănarea unei iluzii”; b) – „subzistarea oricărei teze asupra lumii, fiinţelor, legilor şi sufletului” trebuie distrusă; c) - afirmativul, negativul şi indiferentul trebuie dizolvate. „Dumnezeu şi Buddha, spiritul şi omul, natura şi lumea, toate acestea sunt trecătoare”; d) - eternitatea este imposibil de afirmat sau de negat.

„Memento mori” (scris în 1872) este poate cel mai radical compendiu poetic al nihilismului european. În celebra lui „Recapitulare”, Nietzsche scrie: „A imprima devenirii caracterul fiinţei, iată suprema voinţă de putere. [...] că toate lucrurile revin, aceasta este suprema apropiere a unei lumi a devenirii de aceea a Fiinţei: vârful contemplaţiei”. Devenire Nietzsche zice „Werden” şi această de-venire ţine locul valorii, al sensului. Ce straniu trebuie să pară această ecuaţie ascunsă în manuscrisele lui Eminescu: $\frac{Sein}{Werden} = 0$.

Răspunsul nu-l poate da decât Eminescu: „A fi? - Nebunie şi tristă şi goală”.

7. Creaţia barată

Fără comentarii:

„A contempler cette Création baclée, comment ne pas en incriminer l’auteur, comment surtout le croire habile ou simplement adroit ? N’importe quel autre dieu eût fait montre de plus de compétence ou d’équilibre que lui; erreurs et gâchis où que l’on regarde ! Impossible de l’absoudre, mais impossible aussi de ne pas le comprendre. Et nous le comprenons par tout ce qui en nous est fragmentaire, inachevé, et mal venu. Son entreprise porte les stigmates du povisoire, et cependant ce n’est pas le temps qui lui manqua pour la mener à bien. Il fut, pour notre malheur, inexplicablement pressé. Par une ingratitude légitime, et pour lui faire sentir notre mauvaise humeur, nous nous employons – experts en contre – Creation - à détériorer son édifice, à rendre encore plus piètre une oeuvre compromise deja au départ. Sans doute serait-il plus sage et plus elegant de n’y point toucher, de la laisser telle quelle, de ne pas nous venger sur elle de ses incapacités à lui; mais, comme il nous a transmis ses défauts, nous ne saurions avoir des ménagements à son égard. Si à tout prendre, nous le préférons aux hommes, cela ne le met pas à l’écart de nos hargnes. Peut-être ne l’avons-nous conçu que pour justifier et régénérer nos révoltes, leur donner un objet digne d’elles, les empêcher de s’exténuer et de s’avilir, en les rehaussant par l’abus ravigotant du sacrilège, réplique aux séductions et aux arguments du découragement. On n’en finit jamais avec Dieu. Le traiter d’égal à égal, en ennemi”...

A-l putea duşmăni pe Dumnezeu este singurul nostru noroc. Cu condiţia să uităm un lucru fără importanţă: că Dumnezeu nu există.

Constantin Barbu

EMIL CIORAN
Texte din manuscrise

Principiul suveranității statelor. Liga națiunilor şi federalizarea statelor europene

„Weltgenschichte ist die Geschichte der grossen Kulturen. Und Völker sind nur die sinnbildlichen Formen, in weiche Zusammengefasst der Mensch dieser Kulturen sein Schicksal erfüllt."

Spengler

„Der Untergang des abendlandes", vol. II, p. 203.

1) Liga Națiunilor, federalismul şi tendințele universaliste ale vremii noastre. Sensul universalismului con temporan.

2) Atomizarea societății, epuizarea culturilor naționale, ca aspecte ale orientării universaliste. Europeanul. Punctul de vedere economico-istoric în aprecierea problemelor de viață socială.

3) Națiune şi stat. Statul antic, medieval şi modern. Statul agrar şi suveranitatea absolută. Procesul de industrializare a modificat structura statului. Suveranitatea absolută a statelor şi Liga Națiunilor. Memorandumul lui Briand.

4) Federalizarea problemei păcii. Paneuropa a lui Kallergi. Conflictul franco-german; Rusia, Imperiul britanic. Statele Unite ale Americii, doctrina lui Monroë şi Liga Națiunilor.

Concluzii

Problema federalizării statelor europene şi Liga națiunilor sunt considerate de obicei în ceea ce ele prezintă caracter exterior şi superficial fără cercetări asupra psihologiei vremii noastre, fără considerarea structurii totale a vieții contemporane, care singure deschid perspective pentru înțelegerea lor, întrucât se desprind dintr-o atmosferă generală. Liga națiunilor privită în sine poate să fie interesantă; nu este însă instructivă, fiindcă această particularitate o câştigă un fenomen individual numai întrucât el este considerat ca simbolic pentru o stare generală de spirit. Dacă am căuta să află care ar fi motivul incomprehensiunii de care vorbim, acesta ar consista în mentalitatea practică şi empirică a omului politic, pentru care faptele individuale nu sunt aspecte ale unei structuri generale, ci date constituite aparte, desprinse de o participare funcțională la a totalitate transcendentă lor. Problemele Ligii națiunilor, ca şi cele ale federalizării, omul politic le judecă empiric, deoarece el activează, el trăieşte procesul; ceea ce în fond este o privațiune de perspectivă. Omul politic este ataşat organic cursului productiv şi nu al istoriei; el trăieşte într-un raport de inaderență cu viața istorică, pe când perspectiva se câştigă prin depăşirea acesteia. Nu contestăm, că o asimilare conştientă şi dezinteresată în imanența vieții istorice nu ar fi producătoare de cunoaştere; numai că omul politic este ataşat organic şi irațional acesteia.

Liga Națiunilor şi orientările înspre federalismul statelor europene sunt un rezultat al tendințelor universaliste ale vremii noastre. Care este substratul acestui universalism ? În primul rând există tendința spre atomizare a vieții sociale contemporane. Spiritul de comunitate este un spirit organic, care chiar prin acest fapt este închis, limitat. Atomizarea care duce la comunitate se dezvoltă în cadre limitate fiindcă afinitățile organice păstrează un caracter de intimă solidaritate numai atunci când individul simte concret apartenența lui efectivă şi vie la un cadru de viață, care mărindu-se continuu ca în cazul procesului de universalizare devine pentru individ, un cadru abstract, străin. Valoarea, în cazul ethosului

comunitar, câştigă în intensitate fiindcă o referinţă concretă este oarecum imediată. – Chamberlain, în cartea sa asupra Bazelor secolului al XIX-lea, întrebuinţează o formulă a lui Goethe pentru a ilustra opoziţia care exită între universalism şi spirit de comunitate. Formula lui Goethe: „limitat exterior, fără limită intern" vrea să semnifice că extensiunea caracterială, procesul de universalizare este cu atât mai sărac pentru om – din punctul de vedere al vieţii interioare – cu cât el creşte în suprafaţă. Dimpotrivă, în cazul comunităţii restrânse, limitarea exterioară este răscumpărată de o infinitate lăuntrică. Atomizarea socială este rezultatul dezintegrării individului. Acesta este scos din iraţionalul unei existenţe limitate; este individul devenit conştient. Individualismul nu este o eroare cum cred metafizicile religioase, bazate pe spirit substanţialist; el este o realitate care derivă din necesitatea vieţii istorice. Există un destin al vieţii istorice[1], ea nu poate fi considerată cu categoriile transcendentale ale moralei teologice esenţialmente normativă.

Ceea ce constituie nota diferenţială a universalismului contemporan este forma specifică a atomizării de care vorbim. Căci pe când la sfârşitul lumii greco-romane, el pleacă oarecum din sus în jos (nu era rezultat al unui imperialism oligarhic ?), astăzi el pleacă din totalitatea conştiinţelor individuale, întrucât sub influenţa culturii individualiste, procesul de dezintegrare a acestora a fost foarte mult accelerat.

În justificarea necesităţii federalizării găsesc că s-a omis un fapt care este destul de important şi anume: insuficienţa şi epuizarea culturilor naţionale. Faptul că acest punct de vedere a fost adesea omis se explică prin considerarea exclusivă a punctului de vedere economico-politic. Nimeni nu ne contestă primatul acestui punct de vedere. Numai că o înţelegere adâncă nu o vom câştiga cu acest punct din unicul motiv că el vizează raporturi exterioare şi nu un fond lăuntric, un substrat a cărui cunoaştere ne asigură o garanţie de totală inteligibilitate. Alături de justificarea economico-politică este cea cultural-istorică şi care, în cazul problemei noastre, se referă la epuizarea culturilor naţionale. A trecut timpul entuziasmelor pe care naţiunile le manifestau, ca rezultând dintr-o proaspătă vitalitate, dintr-o exaltare productivă şi dinamică. Nu vorbesc de o încetare a mesianismului. Acesta mai există, deşi nu în aceeaşi formă. O diminuare, o slăbire a lui este foarte sensibilă. Mecanismul pleacă dintr-o vitalitate puternică şi nestăpânită. El rezultă din imposibilitatea unei naţiuni puternice de a-şi impune o formă vieţii ei proprii. De ce imperialismul francez a luat totdeauna o formă mult mai redusă decât cel german ? Din faptul că, la francezi, viaţa, în toate procesele ei, se închide în forme, prin stilizare. Cultura franceză – şi aceasta este adevărat pentru toate culturile romanice – a trăit în stil, chiar înaintea decadenţei ei, care decadenţă se manifestă prin primatul formalului în defavorul conţinutului.

Este caracteristic că în istoria lumii au jucat un rol preponderent popoarele care au avut mesianism. Absenţa mesianismului dovedeşte o sterilitate, atât biologică, cât şi spirituală. S-ar fi putut naşte Liga Naţiunilor dacă culturile ar fi continuat să trăiască în cadre limitate înguste? Evident, nu. Dacă ni se vor aduce aminte ca o infirmare a acestei idei numele unor Émeric de Crucé, Sully, Abatele de Saint-Pierre, Sieyès, Saint-Simon etc., vom răspunde: pentru ce aceste idei au luat formă în zilele noastre ? Fiindcă în timpul când aceste formulări au fost făcute, seva culturilor naţionale era prea proaspătă, pentru ca să cedeze unui plan de orânduire raţională. Ireductibilitatea este un caracter al vieţii, dar al vieţii intense.

Că în zilele noastre culturile naţionale sunt în epuizare, aceasta o dovedeşte faptul ca orientările noi nu mai sunt productive, ci se orientează înspre trecut, încercând să actualizeze

[1] Este un merit al lui Spengler de a fi vorbit despre *destin* în viaţa istorică. Pentru cine vrea să înţeleagă lucrurile în *substratul* lor, această idee a destinului istoric este foarte fecundă. Splenglerian privind lucrurile, ce atestă universalismul contemporan, Liga naţiunilor, tendinţele federaliste decât o aplicare pe plan concret; o realizare practică a destinului de sfârşit a culturii moderne ? Prin aceasta, orientările contemporane au fost oarecum preformate în structura unui destin specific.

valori trecute. Este un proces de re-trăire, nu de trăire, care singur este creator. Este orientarea înspre perspectivism istoric. – Astfel stând lucrurile apropierea lor întâmpină atâtea dificultăți. Cu toate acestea vom vedea mai târziu, că unificarea are destule piedici indirecte dintre care cea esențială este cea privitoare la conflictul franco-german, care nu este numai de natură politică, ci şi culturală. Sunt două țări cu cultură cristalizată specific.

Am remarcat două aspecte ale problemei universalismului; atomizarea vieții sociale şi epuizarea culturilor naționale. Desigur că nu mai puțin importante sunt motivele de ordin economic. Cu toate acestea crizele economice sunt de natură trecătoare. Este o chestiune de câțiva ani. Ele nu depind de condiții ca să zicem antropologice; pe când elementele culturii depind de condiții de această natură. Apoi, faptele economice au un caracter de exterioritate. Din acest motiv ele pot fi uşor modificate, pe când cele culturale pleacă dintr-o spontaneitate irațională. – Liga Națiunilor nu s-a născut artificial. Ci pleacă din însăşi determinismul culturii moderne. Este o mare iluzie în a crede că ea a izvorât din câteva ambiții particulare sau dintr-o simplă inițiativă străină. Cum foarte bine spune undeva Thibaudet: „La Societé des Nations n'a pas été apportée à Geneve dans la valise du Président Wilson, comme le cèdre du jardin des Plantes a été apportée du Liban dans le chapeau de Jussien."

Tot aşa nu este adevărat că Societatea națiunilor ar crea o altă înfățişare a omului, europeanul, de care vorbea Nietzsche, ci este mult .mai adevărat că schimbarea configurației interne a omului îşi găseşte exprimarea în exteriorizări adecvate. Europeanul este o ființă nouă, o ființă liberă, care încearcă depăşirea formelor de viață tradițională. Tradiția nu are semnificație decât pentru viața regională. Omul, care trăieşte în metropolele moderne, simte cu totul altcumva. În aceste metropole trebuie să căutăm să înțelegem psihologia europeanului. El este omul mobil, cu viața interioară fluidă, capabil să trăiască o multiplicitate de stări sufleteşti diferite. Omul moral este eminamente substanțial, cu consecvență lăuntrică rigidă până la fixitate. Aspectul proteic al europeanului – care de fapt este în devenire – este constituit dintr-o structură anorganică a vieții spirituale. De aici posibilitatea lui de adaptare multiplă. Tragicul acestei existențe complexe, a acestei psihologii rafinate este de a nu-şi putea cristaliza un sâmbure lăuntric, din cauza deplasării continue a axei interioare. Este o trăire în nelimitat, opusă oricărei substanțializări.

Era deci fatal ca europeanul să treacă peste barierele înguste ale naționalismului. Liga Națiunilor este expresia materială a acestei psihologii a europeanului.

După examinarea presupozițiilor cultural-istorice şi psihologice şi a condiționărilor interioare, care au dus la ideea federală şi la Liga Națiunilor, este necesară câştigarea unei perspective juridice pentru aprecierea relațiilor care se constituie contractual între state.

În Memorandumul lui Briand se precizează că statele care participă la Liga Națiunilor păstrează suveranitatea absolută. Acest principiu se bazează mai mult pe o abilitate diplomatică decât pe posibilități practice. În cazul când statele nu pot fi limitate în exercitarea suveranității lor, atunci hotărârile luate nu au nici o capacitate de determinare efectivă. Această precizare a lui Briand a fost de natură a provoca neîncredere statelor participante, iar pacifiştilor umani, țariştilor şi internaționaliştilor – decepție.

Obligațiile pe care şi le iau statele atunci când participă la o ligă cum este aceea a națiunilor implică limitarea suveranității absolute. Dacă Liga Națiunilor nu dispune de mijloace directe de intervenție, cu toate acestea ea are mijloace indirecte a căror eficacitate, deşi nu s-a probat efectiv, prezintă teoretic destule garanții. Aşa e bunăoară, tribunalul de la Haga. Acest tribunal internațional, în urma unor deliberări, formulează anumite hotărâri care, în cazul când nu sunt executate de statele vizate, aduc cu sine ruperea legăturilor, izolarea lor de celelalte state. De exemplu, când un stat recurge la mijloace militare pentru rezolvarea unui diferend, fără să respecte obligațiile luate prin participarea în Ligă, aceasta prevede toate măsurile ce trebuie să de ia celelalte state. – Prin urmare, activitatea Ligii Națiunilor are o valoare numai atunci când suveranitatea statelor încetează de a mai fi absolută. Că această limitare suveranității statului întâmpină dificultăți aceasta este evident

atunci când structura statului modern este pusă în justa ei lumină. Ceea ce caracterizează statul modern în deosebire de cel antic este conştiinţa suveranităţii pe care cel antic n-a cunoscut-o. Vorbim deci de suveranitatea constituţională, nu de cea internaţională. (Această distincţie între suveranitate de ordin constituţional şi suveranitate de ordin internaţional, datează de la Grotius). Statului antic îi lipseşte un element fundamental pentru reprezentarea suveranităţii: opoziţia forţei statului faţă de celelalte puteri[2]. Statul antic este monistic. Individul era asimilat statului. Nu exista conştiinţa independenţei lui faţă de stat. De aici lipsa de revoltă, absenţa spiritului de insurecţie împotriva statului, care era considerat ca o entitate supra-individuală. Problema individului în statul antic nu se poate rezolva cum s-au făcut unele încercări superficiale numai prin afirmarea că individul ca atare nu s-ar fi dezvoltat în antichitate, ci trebuie remarcat că ea n-a fost simţită ca o valoare. Iată de ce spune Jellinek: „Dem Individuum war im antiken Staate, wie im modernen, eine Sphäre freier, vom Staate unabhängiger Betätigung gegeben, aber zum Bewusstsein des rechtlichen Charakter dieser Staatsfreien Sphäre ist es im Altertum nicht gekommen. Das Bewusstsein vom dieser individuellen Freiheit als eines rechtlichen Institutes ist bedingt durch das Bewusstsein von einem Gegensatz des Individuums zum Staate" (p. 307).

Este în tot cazul caracteristic că în Grecia nu a existat. Un drept privat propriu-zis. – Substanţialismul grec nu era favorabil unei valorificări sau comprehensiuni a individului.

Statul modern a ajuns la conştiinţa suveranităţii datorită procesului de înfrângere a puterilor ce dominau evul mediu şi care tindeau la asimilarea statului, particularităţii lor, cum erau bisericile sau corporaţiile. Evul mediu prezintă o structură dualistică a statului şi care se bazează pe opoziţia puterii temporale şi spirituale. Prin depăşirea acestui dualism, statul modern păstrează o configuraţie unitară.

Atunci când Briand neglijează aceste realităţi se datoreşte unui act conştient; el voia să cruţe susceptibilităţile naţionale. Pe viitor statele vor trebui să renunţe la dogma suveranităţii absolute. Este vorba în primul rând de modificări juridice, care nu sunt greu de realizat. Statul nu mai poate fi considerat ca entitate. De fapt, el reprezintă o structură formală, juridică. Stat şi naţiune nu se acopăr. Naţiunea este consolidată pe baza tradiţiei, pe baza afinităţilor. Statul este ceva abstract; faţă de naţiune, el reprezintă un schematism, o totalitate de regulative practice.

Ca atare, natura statului nu este de ordin iraţional.

Principiul suveranităţii absolute este în genere legat sau mai precis se armonizează cu statele de formaţiune agrară. Acestea sunt state închise în ele însele. Unde industrializarea modifică structura statului, principiul suveranităţii absolute trebuie să cedeze, fiindcă în formaţia industrială, legăturile care se creează între state aduc cu sine limitarea suveranităţii. Problema păcii nu se poate concepe în afară de limitarea suveranităţii naţionale.

Numai prin limitarea ei se va obţine prima garanţie a păcii. Istoriceşte, problema păcii s-a născut în momentele de criză. Proiectele de pace şi de federalizare al lui Émeric de Crucé şi al lui Sully s-au născut după războaiele religioase; acela al abatelui de Saint-Pierre la Congresul de la Utrech, al lui Kant şi al lui Sieyès, în momentul Revoluţiei; al Sf. Alia, după Napoleon, al ţarului Nicolae în momentul când se presimţea o catastrofă apropiată. Până acum proiectele de pace erau simple deziderate utopice, izvorât e din meditaţia cât orva izolaţi. După războiul mondial s-au căutat diverse soluţii. S-a propus bunăoară să se formeze o armată internaţională, care să intervină atunci când o naţiune nu s-ar supune obligaţiilor contractate prin tratatele de pace. Mult mai eficace îmi pare o inovaţie introdusă în proiectele de cod penal al României, Poloniei şi Brasiliei, prin care se consideră ca delict propagarea în

[2] Jellinek : *Allgemeine Staatslehre*, 4 aufl., 1922. „Es mangelte nämlich in der Alten Weit, was einzig und allein die Souveranetätvorstellung zum Bewsstsein zu bringen vermochte : der Gegensatz der Staatsgewalt zu anderen Mächten" (p. 440).

favoarea războiului de agresiune. Această inovație este o manifestare a tendințelor de internaționalizare a dreptului public intern.

Un alt element al păcii, este federalizarea. Nu este vorba de un stat federal cum este de ex. Elveția, ci de o federalizare a statelor. Care sunt motivele care împiedică o grabnică federalizare a statelor europene ?

În primul rând: conflictul franco-german. Din punct de vedere economic şi politic, Germania este pentru acorduri regionale, pentru Uniunea vamală pe baza tarifului preferențial. Franța, dimpotrivă, este pentru o unificare totală. Ea vede în politica Germaniei o tendință de a forma blocuri care să se izoleze de celelalte. În toată această politică ar fi evidentă recrudescența imperialismului germanic diminuat temporal de blazarea post-belică. În afara divergențelor între Franța şi Germania, există o diferență esențială privitoare la tradiția de cultură. Pe când francezii reprezintă o cultură în care viața este cristalizată în forme, este oprită din mersul ei prin încadrare schematică, germanii au o cultură a vieții, a conținutului. Filosoful englez Santayana a remarcat că ceea ce alcătuieşte caracterul specific şi diferențiator al filosofici germane este apologia forței întrucât ea pleacă dintr-un dinamism nestăpânit al vieții. În tot cazul, pangermanismul nu o dată şi-a găsit o fundamentare metafizica, Ernest Slillire a urmărit în lucrările sale afinitățile gândirii metafizico romantice din Germania cu mişcările politice. Tot în acest sens sunt interesante polemicile lui Vermeil cu Ernst Robert Curtius.

Un lucru este sigur: există o mare diferență între spiritul culturii franceze şi între cel al culturii germane. Din partea Franței există o teamă foarte serioasă pentru un viitor imperialism german. Nu spun oare germanii ca politica pacifistă a Franței este îndrumată înspre limitarea forței lor, că este cu alte cuvinte o politică mascată, dar că în dosul măştii există Franța veritabilă, cea care se teme de o înfrângere viitoare ? Deşi lucrurile acestea nu sunt mărturisite explicit de presa de dreapta din Germania, totuşi ele pot fi întrezărite. Mi-a fost dat să întâlnesc asemenea opinii în presa germană din Ardeal, căci puteau exprima liber părerile, fiindcă nu angajau prin nimic o politică de stat. – Germania nu este o țară pacifistă. Nu putem crede că 2-3 generații ar putea rupe complet cu o tradiție militaristă. În timpul războiului s-a pus problema posibilității de conviețuire a culturii şi a militarismului. Francezii prezentau aceasta ca o absurditate, ca o combinație stranie şi ininteligibilă. Oare simțul pentru caracterul imperialist al vieții, pentru vitalitatea pură, care ni se revelează în trăire, să nu se lege printr-o intimă corespondență de natură originară cu militarismul, realizare exterioară a unui fond lăuntric specific ?

Militarismul german are o semnificație cu totul particulară care-l desparte de, militarismul vulgar. Germanii pleacă de la un ansamblu de concepte morale în justificarea ideii militariste. Nu este oare etica normativă, etica imperativului şi a necesității ideale o fundamentare a acestui nihilism ? Von Bülow, vorbind despre afinitățile culturii germane cu militarismul, găsea că însuşi Kant, care a scris un proiect al păcii eterne, avea mare admirația pentru disciplina militară. Una din marile lui bucurii era să deschidă geamul de cât e ori trecea muzica militară. – Aşa fiind tradiția culturii germane, este fatal ca militarismul să nu fie părăsit aşa uşor. Idealul păcii este lupta împotriva spiritului militarist.

Procesul de normalizare a vieții contemporane este împiedicat de faptul că națiunile sunt obligate să păstreze în timp de pace un regim pregătit pentru război, să mențină condiții de viață adecvate spiritului militarizat; ceea ce, îngreunând bugetul enorm, închide drumul şi perspectiva oricărei posibilități de echilibrare.

Altă dificultate în calea federalizării statelor europene o constituie Rusia. În formația actuală a ei nu putem bănui cea mai mică intenție de apropiere. Izolarea ei de restul țărilor europene este chestiune de tactică. O apropiere între ea şi celelalte state nu este posibilă decât prin schimbarea structurii statelor occidentale, prin orientarea înspre stânga. Ceea ce este de temut este un viitor imperialism rus, care să constituie un fel de derivativ al regimului revoluționar. Istoria ne învață că imperialismul se naşte totdeauna după regimuri

revoluționare. Este ca tentativă de a ieşi din haos. – În ordinea culturală Rusia se deosebeşte esențial de celelalte țări. Adevărul este că nu se pot înțelege deplin. Aspectul paradoxal al situației este acesta: occidentalii cred că „îndreptarea" situației nu poate veni decât de la orientarea spiritului rusesc înspre cel al occidentului; ruşii, dimpotrivă, speră că singura soluție o poate constitui o influență sistematică a spiritului slav în Europa apuseană. Numai de aici, cred ei, ar începe procesul de umanizare a Europei. Spre aceeaşi politică de izolare sunt orientați Englezii. Numai că ei n-au dat o formulare explicită acestei tendințe. O mare parte dintre ei tind să se detaşeae de sistemul european pentru a forma acel United Empire preconizat de lordul Beaverbrook şi de lordul Rothermere. – O situație dificilă pentru Liga Națiunilor o prezintă şi Statele Unite ale Americii. Prin doctrina lui Monroë dezvoltată ulterior de preşedinții Roosevelt şi Wilson, orice intervenție efectivă din partea statelor străine este oprită. Prin aceasta, Liga Națiunilor n-are nici o influență asupra lor. Pe de altă parte, Statele americane exercită o mare influență prin numărul de voturi dat în adunare. Situația aceasta este cu adevărat paradoxală. Nu se poate pretinde Ligii Națiunilor unitatea ideală pe care o imaginează utopiştii. Fiecare stat reprezintă interese specifice greu armonizabile cu ale altora. Iar Europa, pentru care a luptat Coudenhove-Kalergi, niciodată nu va putea realiza acea expresie de armonie visată de sufletele generoase. Exigențele ideale au, însă, valoarea lor.

În legăturile cu preocupările pe care le suscită Liga Națiunilor şi federalizarea există o problemă căreia merită să i se dea atenția cuvenită. Este problema psihologiei acelora care militează pentru ideile de federalizare de pace. Există în psihologia acestora toate elementele pentru o sensibilitate escatologică. Nu un escatologism ca acela al metafizicilor religioase, care vizează transecendența, ci unul care se menține într-un plan imanent. Presentimentul sfârşitului unei civilizații bazate pe prejudecăți, anchilozată în forme de ură şi de adversitate; bucuria pentru un viitor apropiat mai bun şi mai în conformitate cu principiile eticii; exaltarea în viziunea unei refaceri totale, iată elementele acestei sensibilități escatologice. Afinitățile acestei sensibilități cu cea de la sfârşitul lumii antice este de natură formală, nu materială. Este o corespondență de atitudini, care izvorăsc din necesitatea şi determinismul interior al culturilor. Conținutul poate să varieze; forma, întrucât este simbolică pentru o atmosferă generală de spirit, păstrează un caracter de stabilitate, dar de stabilitate ideală. – Ce înseamnă închiderea şi limitarea viziunii realiste pentru a proiecta într-un viitor apropiat o domnie paradisiacă a păcii, decât o manifestare a sensibilității escatologice care totdeauna apare în momentele de criză şi este semnul unei adânci efervescențe spirituale ? Coudenhove-Kalergi, în a sa *Krise der Weltanschauung*, spunea că trebuie să opunem logicii lucrului, a întâmplării – etica acțiunii. Orientarea normativistă este specifică acestor militanți. De aceea, ca rezultat al aspirațiilor lor generoase, viața apare mult mai transfigurată. Un alt aspect al psihologiei lor este conştiința că trăim vremuri importante, hotărât oare. Aici de fapt ei au prins bine realitatea. Conştiința că suntem la o răspântie a istoriei, că dacă nu ne vom uni spre a salva viitorul Europei, ne vom prăbuşi cât de curând, toate acestea sunt expresii ale acestei sensibilități escatologice. „Unirea sau moartea este o formulă care circulă. Solidarismul este doctrina curentă. Profețiile unei vieți altcum decât cea de până acum au intrat până şi în conştiința scepticilor. Spiritul în care se discută problemele de pace sau de federalizare au dezvoltat şi ocazionat atitudinea profetică. – În felul acesta, considerațiile noastre prind problema Ligii Națiunilor şi-a federalizării nu numai în aspectul lor exterior care vizează realități de ordin economic, ci şi în substratul problemelor, din a cărui înțelegere rezultă descoperirea sensului simbolic al fenomenelor individuale pentru totalitatea din care ele fac parte.

Cultul puterii

Nimic nu aste mai întristător decât să vezi în România un ritm încetinit de viață, o relaxare ruşinoasă a energiei vitale şi cadența imbecilă a istoriei noastre. Va fi prea multă apă în sângele acestui popor, vor fi componentele orientale sau indefinitul etnic la plămădirea lui, D-zeu ştie ce scuze sau justificări ascunse să mai cauți pentru blestemata inerție a acestui popor blazat.

Un popor nu se afirmă în istorie dacă nu are un substrat vital, gata de explozie oricând. O viață ce nu poată sari din limitele ei normale n-are nici o valoare. Ce istorie este aceea care e satisfăcută de existența ei ca atare ? Ca popor e acela care are instincte numai în indivizi, dar care n-are nici un instinct pentru propriul sau destin ?

Deplâng în România o viață care nu se afirma, care nu vrea sau care nu poate să se afirme. Aş prefera de o mie de ori în locul scepticismului şi vulgarității de la noi, un rest de barbarie, care să ne însoțească în cultură ca un rezervor sau un resort. Dar în pudoarea culturii noastre, emasculării i se spune finețe, iar neseriozității inteligență.

Blazarea, îndoiala şi dezabuzarea sunt cancerul ființei noastre naționale. Românul nici nu crede orb în ceva, nici nu neagă fanatic, ci se îndoieşte sistematic de toate, făcându-şi din elasticitate o virtute. Pentru destinul unui popor, un negativism feroce este infinit mai creator, decât o îndoială rațională sau o distanță comodă de lucruri.

Fără nihilismul rusesc revoluția rusă n-ar fi fost posibilă, precum nici un act eroic nu este posibil fără o mare disperare. O negație cu cât este mai puternică, cu atât e mai fecundă. Orice negație hotărâtă şi fanatică este un act de viață; o îndoială neîntreruptă, fără punctații de lumină sau de întuneric, este o lentă şi imbecilă agonie.

Nu cred să existe pe întreg globul pământesc un popor mai sceptic şi mai neîncrezător în lucrurile esențiale, decât cel românesc. La noi nu se apreciază decât omul „inteligent". Şi ce este omul inteligent în accepția națională ? Acela care nu crede în propriile sale idei; care nu-şi ia în serios atitudinea sa de viață; o existență ironică, după care distincția se măsoară după distanța de intimitățile tale cele mai dureroase; toleranța şi concesivitatea duse până la laşitate.

Este infinit preferabil acestei specii actoriceşti un om care are o singură idee şi care poate muri pentru ea.

Ceea ce e grav este că lipsa de articulație spirituală pare a fi organică, legată de o fatalitate adâncă, de sâmburele existenței noastre naționale. Cum să-mi explic altcumva scepticismul atâtor şi atâtor intelectuali de la noi care nu cred în nimic, înainte de a se fi chinuit cu o problematică de viață ?

Din lipsa unui curaj neînfrânt sau a unei nelinişti, aceştia se complac în paradoxe facile, complicând prin cuvinte inutile şi goale ceea ce nu li se poate deschide viziunii lor. Cum să sperăm o altă Românie de la aceşti diletanți şi domnişori ai spiritului, de la această gelatină morală de la aceste biete existențe, neanimate de nici o ardoare profetică, de nici o voință de transfigurare, de nici o mare sinceritate ? De țăranul român să nu mai vorbim. În locul unei admirații nejustificate, mai bine am privi ceea ce avem de distrus în el.

În alte țări se pune problema de a salva ceva, atunci când doreşti o revoluție spirituală, politică, morală. La noi nu se pune problema de a transforma ceva, de a îndrepta sau de a continua, ci este o problemă de destin, de o viață care cere alte conținuturi şi alte valori. Căci trebuie să ne întrebăm cu toții dacă avem ce salva din ce s-a făcut până la noi, dacă are vreun sens să însumăm activitatea noastră la o sumă de cârpeli, compromisuri şi ruşini. Nu vom căuta noi în trecut nici idealuri, nici credințe, nici viziuni. Un istorism, este

mai mult decât un non-sens în România. Nu trebuie să fim atât de laşi încât să ne inventăm o istorie naţională. Strămoşii noştri au vărsat prea puţin sânge pentru libertate; ne-au iubit prea puţin.

Că în România este nevoie de un alt ethos, de o altă înţelegere a vieţii, de un alt spirit, este mai mult decât evident. Toate formele care au înăbuşit viaţa noastră de până acum trebuie distruse, precum trebuie distruse toate acele concepte al căror vid n-a putut substanţializa viaţa istorică a acestui popor.

Trebuie disprețuit tot ce este atitudine atenuată, aspecte minore de viață, tot ce se refugiază într-o fadă raționalitate, pentru a masca un deficit vital şi a acoperi orice răbufnire imperialistă.

În acest fel, este interesant de observat cum în România manifestarea puterii, a forței a fost totdeauna ininteligibil disprețuita. Şi nu vorbesc numai de manifestările imediate şi vitale ale puterii, ci de orice fenomen care atinge o intensitate paroxistă, de orice act care frizează eroismul. Împotriva acestei devitalizări a României, trebuie instaurat cultul puterii, al energiei explozive, al vitalității ce se vrea realizată. Un individ îşi poate permite luxul de a trăi detaşat, de a se consuma în valori străine celorlalți, de a se închide în iluzia lui. Dar o națiune n-are drept la iluzii. O națiune ce nu aspiră spre o mare putere, ce nu doreşte să-şi creeze un destin istoric dintr-o direcție lăuntrică, n-are dreptul la existență, ca sa nu mai vorbim de istorie, înainte de a exista o finalitate socială a istoriei, există una națională.

În marile colectivități umane, cultul puterii, al vieții ce se afirmă fără restricții şi condiții limitative din afară, este o evidență. Cultul puterii este doar extazul propriei tale puteri. În culturile mici, din cauza unei nesiguranțe şi timidități a fondului vital, acesta trebuie încontinuu iritat şi trezit la viaţa, aşa încât în astfel de culturi cultul irațional ai puterii şi cultul puternic al iraționalului, trebuie executate cu mai multă intensitate şi cu mai multă ardoare. O viață ce rămâne totdeauna timidă, incertă, ce nu se poate realiza din impedimente lăuntrice sau din afară, este mai hidoasă decât moartea. Hidoasă este o țară ce-şi doreşte moartea în umbra istoriei.

În politica externă şi în cea internă – pentru a da numai un exemplu – România n-a avut instinct pentru propriul său destin, toate succesele noastre au venit din afară, încât am avut tot atâtea succese, cât e laşități.

Problemele naționale nu trebuie privite prin prisma aspirațiilor individuale. Sunt aici două ordine ireductibile.

Poți să ataci România la fiecare pas, nu este mai puțin adevărat că o iubire desesperată pentru ea te leagă dacă nu de trecutul ei, în tot cazul de viitor. Un fond irațional iți dezvăluie afinități pe care le-ai negat, dar care n-au izbucnit mai puțin la lumină.

Un popor trebuie să fie implacabil cu voința lui de a avea un destin. În numele acestei voințe el poate sacrifica orice; dar absolut orice. Aspirațiile universaliste sunt justificate atunci când eşti o forță dar un universalism ce rezultă dintr-o lipsă de axă interioară este mai mult decât o ruşine. Deplâng în România lipsa de orgoliu de marcă istorică şi de viziune mesianică. Şi deplâng o națiune care nu vrea să devină o mare națiune, care nu iubeşte forța şi elanurile de viață, ci trăieşte în umbra odihnitoare a unor iluzii vulgare, îndoindu-se de toate pentru a nu risca nimic.

Din mărturisirile unui naționalist

Niciodată nu vom putea încorona România cu un nimb istoric, dacă fiecare din noi nu va trăi cu o pasiune vijelioasă şi dureroasă toate umilințele care au umplut trista noastră istorie. Dacă nu vom încerca subiectiv regresiunea în dezastrul şi tragedia istoriei noastre, pierduți suntem pentru transfigurarea viitoare a acestui neam, fiindcă pierdut va fi el însuşi. Nu înțeleg cum există oameni care dorm liniştiți după ce se gândesc la existența subterană a unui popor persecutat, la secolele de întuneric, de groază şi de iobăgie. Când văd Ardealul mi se desfăşoară o configurație plastică a unor dureri mute, a unei drame închise şi înăbuşite, a unui unui timp fără istorie. O mie de ani într-o monotonie sub-istorică, o mie de ani, ca o multiplicare monstruoasă a unui moment, a unui singur moment! Spectacolul invariabil al persecuției îmi dă fioruri reci; căci mă înspăimântă o dramă cu un singur motiv. Aceeaşi lipsă de libertate şi în celelalte provincii; numai că variațiile peisajului dau iluzia unui joc istoric.

Îmi place în clipele de tristețe să măresc intensitatea acestora, lunecând spre depărtările neamului românesc şi să mă chinuiesc scufundat în durerile lui. Iubesc blestemele aruncate de-a lungul veacurilor de acest popor şi mă înfioară resemnarea, gemetele şi toate jelaniile consumate în umbră.

Nu aveți momente când auziți trecutul nostru, când tot ce a trăit acest neam se actualizează în voi şi se subtilizează într-o muzică de monotone lungimi orientale, în tărăgăneala melancolică a melodiilor noastre populare ? Nu va arde uneori ca o otravă concentrată toată seria umilințetor îndurate şi nu troznesc în voi toate dorințele de răzbunare, acumulate în sute de ani ?

N-a înțeles nimic din problema României, acela pentru care ea nu este o obsesie dureroasă. Viziunea lucidă şi amară a trecutului ei trebuie trăită până în ultimele consecințe pentru ca să ne putem da semna de sensul unei mari misiuni. Pierdut este acela pentru care retrăirea destinului nostru nu este o răspântie în viața sa şi un prilej de tragedie. Nu este naționalist acela pe care nu-l chimuie până la halucinație faptul că noi românii n-am făcut până acum istorie, ci am aşteptat să ne facă istorie, să ne dinamizeze un torent transcendent ființei noastre; nu este naționalist acel ce nu e frământat de limitarea fatală care închide România în cercul şi fatalitatea culturilor mici, a acelor culturi care n-au curajul să se învârtă în jurul propriei lor axe; nu e naționalist acel care nu sufere infinit că România n-are misiunea istorică a unei culturi mari, imperialismul cultural şi politic, megalomania inerentă şi voința nesfârşită de putere, caracteristice marilor națiuni, precum nu e naționalist acel ce nu doreşte fanatic saltul transfigurator al istoriei noastre.

România nu poate fi iubită naiv, neproblematic, pătruns de exigențele unei iubiri evidente, fiindcă nu este atât de evident că România trebuie iubită. Câți dintre acei care au încercat să pătrundă sensul vacuității şi discuțiunilov noastre, al labilității formei noastre de viață şi al inorganicității stilului nostru de viață istorică, – n-au mărturisit o viața întreagă disprețul pentru forma românească de existență, o neîncredere totală şi un scepticism ironic ! Eate un semn de aspirație profetică în elanul acelora care, după ce au confruntat lucid toate ironiile şi paradoxele ciudate ale României, nu i-au refuzat acesteia posibilitatea unui nimb istoric, a unei misiuni şi a unui destin.

Nu este mare lucru a iubi România din instinct; nu este nici un merit. Dar să o iubeşti după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Şi cine n-a disperat de destinul României niciodată, acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme şi acela nu va fi angajat nicicând profetic în destinuil acestei țari. Pentru spiritele problematice care îşi dau seama mai mult de umbrele istoriei universale, decât de luminile ei, care înțeleg că există

neamuri condamnate şi ratări fatale, decadenţe precoce şi anonimate inevitabile, aderenţa la direcţia internă a unui poopr în naştere nu este un act atât de spontan.

Precum sunt oameni care iau cunoştinţă de ei înşişi, care ating un nivel de autoconştiinţă, târziu în maturitate, tot astfel sunt neamuri care se descopăr lor însele după ce biologic au consumat o mare parte din existenţă. România este o ţară biologic matură; ea nu-şi poate permite să trăiască, pe planurile spiritului, în formele naive ale acestuia. Spiritual, românii n-au fost niciodată copii şi nu vor putea fi niciodată.

Întâiul nostru pas istoric trebuie să coincidă cu o afirmaţie de maturitate a spiritului. România a putut vegeta secole, fiindcă nivelul sub-istoric nu cunoştea exigenţele imperialiste ale spiritului. Dar acum România nu mai are timp. Ori o transfigurare istorică, ori nimic.

Cea mai mare parte din culturi îşi au copilăria lor, cunosc formele aurorale ale spiritului, ating grandoarea în naivitate. Nouă nu ne rămâne altă cale, pentru a atinge un nivel istoric, decât să explodăm cu toată substanţa noastră, într-un efort de maturitate spirituală. Cu tot ceea ce individualizează esenţa fiinţei noastre, au rezervele neconsumate ale unui neam, să ne ridicăim la un rang istoric, din perspectiva căruia să deprindem în orizonturile noastre contururile unei mari naţiuni sau dacă nu voinţa de afirmare a unei naţiuni, Tot ce n-am trăit până acum în viaţa spiritului să-şi găsească o expresie şi împlinire şi toate rezervele ce trebuiau consumate în decurs de secole în procesul vital al unei naţiuni, să se canalizeze în voinţa de putere a unei naţiuni. Toată misiunea noastră să fie un act de infinită răzbunare. Şi în pasiunea pentru creaţie să ne pedepsim propriul nostru somn istoric.

România are o situaţie analogă Rusiei. Rusia, în secolul trecut, a intrat deodată în istorie. Întâia generaţie de intelectuali a marcat categoric stilul cultural al Rusiei. Şi cum saltul în istorie, fără continuitatea evidentă a unei tradiţii culturale, pretindea determinarea direcţiei vieţii naţionale, tot secolul trecut n-a făcut altceva decât să dezbată problema misiunii Rusiei. Franţa, care are o istorie atât de rotunjită, n-a cunoscut niciodată tortura ideii mesianice, fiindcă misiunea ei se desprindea firesc din procesul normal al istoriei sale. Gândul mesianic a fost în Rusia expresia trezirii din somnul ei istoric. Absenţa unei logici a vieţii istorice ruseşti a fost motivul care a determinat viziunea iraţională în filosofia istoriei din Rusia secolului trecut. Într-o astfel de viziune, istoria poate să aibă o finalitate şi fără imanenţa unui logos. Mesianismul rusesc a împrumutat de la Hegel doar patosul şi monumentalul viziunii istorice, fără să-i accepte raţionalismul dialecticii sale. Este de altfel caracteristic tuturor marilor mesianisme, viziunea dinamică şi finalistă fără perspectiva raţionalistă.

Anomaliile istorice ale Rusiei, sunt pe plan incomparabil mai redus ca ale noastre. La noi, însă, numai după războiu şi în deosebi în ultimii ani, problema misiunii României, adică a obligaţiei supreme şi ultime faţă de esenţa ei, a devenit arzătoare. Un neam care n-are o misiune, nu numai că nu merită să trăiască, dar n-are absolut nici un sens. Ceea ce există în România incontestabil este aspiraţia mesianică; dar nu există o determinare a conţinutului acestei misiuni în conştiinţa publică. Miturile României sunt numai în germen. Pentru ca un neam să trăiască sentimentul propriei sale dilatări lăuntrice, trebuie să i se aducă în conştiinţă aceste mituri, să i se determine explicit sensul misiunii sale. Decât , în această misiune trebuie să fie o aşa de mare proiecţie de orgoliu încât incomensurabilul viziunii mesianice să menţină o atmosferă mistică în jurul ei. Un mesianism fără mistică e gol şi inutil.

România numai atunci va avea un sens în lume când ultimul român îşi va da seama de specificul şi unicul condiţiei româneşti. Ce mituri a scos la lumină viaţa noastră politică de până acum ? Când n-au fost platitudini, au fost abstracţii goale. Democraţia românească n-a creeat nici măcar conştiinţa de cetăţean. Cu platitudini şi cu abstracţii vide nu se poate exalta un popor. România are nevoie de o exaltare până la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la faţă. Fanatizarea României esfe transfigurarea României.

Miturile unei naţiuni sunt adevărurile ei vitale. Acestea pot să nu corespundă adevărului; faptul n-are nici o importanţă. Suprema sinceritate, a unei naţiuni faţă de sine

însăşi se manifestă în refuzul auto-criticii, în vitalizarea prin propriile ei iluzii. Şi apoi o națiune, caută adevărul ? O națiune caută puterea.

Misiunea României trebuie să ne fie mai scumpă decât toată istoria universală, deşi noi ştim că trecutul României este timp fără istorie.

Oamenii în care nu arde conştiința unei misiuni ar trebuie suprimați. Fără spirit profetic viața este un joc inutil. Numai în clipa când România se va consuma în flăcările interioare ale misiunii sale, ea va înceta să fie întristătoare. Căci dacă Rusia a fost numită sfântă şi tristă, atunci România, aşa cum ea a oscilat până acum în nesigura ei viață, nu poate fi numită decât întristătoare. Şi întristătoarea România va înceta să fie o realitate numai când ceasul solemn al ei va bate. Dar ce poate însemna ceasul solemn al unei națiuni ?

Când a națiune ia conştiința de sine însăşi, pentru a-şi modifica direcția şi cursul existenței sale, când la această respântie ea înțelege să-şi valorifice toate virtualitățile ei în sensul ancorării în marele ritm al istoriei, atunci acea națiune se apropie de momentul ei esențial, dacă nu de culmea sa. Dacă România nu ţinteşte în spre momentul ei solemn, dacă tot ce a trăit această țară într-un trecut de umilințe şi un prezent de compromisuri, nu se va răzbuna în voința de afirmare şi de definire a unui destin, atunci totul este pierdut. În umbră a trăit; în umbră va muri ! Dar dacă forțele subterane ale României, care trebuie să existe şi pe care noi nici nu le bănuim, vor scoate la iveală o altă România, cu alte conținuturi şi cu alt contur ? Nu vom fi atunci îndreptățiți să aşteptăm splendoarea unui destin, ce în trecut nici măcar în transparența iluziilor noastre nu ni s-a revelat ?

Ca oameni avem dacă nu dreptul, în tot cazul libertatea la multe speranțe. Ca români, nu putem avea decât una singură: speranța într-o altă România.

Intelectualul român (II)

Afirmaţia, că noi nu vom crea niciodată o cultură originală ale cărei valori să-şi primească unitatea organică din legătura lor cu presupoziţiile şi elementele esenţiale care stau la baza oricărei culturi proeminente, va părea multora îndrăzneaţă, fiindcă ea se referă la datele viitorului, asupra cărora noi nu putem face decât consideraţiuni problematice. În cazul de faţă această rezervă nu are nici o valoare, fiindcă atunci când vorbeşti de destinul unei culturi, nu este acelaşi cu destinul individului, care este mai flexibil, cu posibilităţi multiple de transformare, ceea ce nu este cazul culturii, a cărei dezvoltare se realizează totdeauna necesar, după o alcătuire interioară ce nu poate fi modificată.

Unitatea interioară este caracteristică marilor culturi, a culturilor originale, pe baza acestei unităţi noi putem bănui posibilităţile lor de viitor. În culturile mai mici rezultate dintr-o îmbinare de elemente eterogene, consideraţiile asupra viitorului nu-şi au o justificare atât de evidentă ca în cazul culturilor mari; dar aceasta nu înseamnă că trebuie să renunţăm la aceste consideraţii. Desigur, noi nu vom putea spune că intelectualii noştri nu vor crea valori, ci numai că acestea nu se vor ridica niciodată la rangul de creaţii profunde şi originale. Deoarece aici ne interesează numai fizionomia spirituală a intelectualului român, nu putem dezvolta mai departe problema structurii culturilor.

O chestiune, însă, trebuie lămurită: cum putem vorbi noi de o cultură viitoare, atunci când trăim curentele de decadenţă ale apusului ?

Aproape toţi suntem convinşi de falimentul culturii moderne, individualiste şi raţionaliste, de epuizarea fondului de productivitate spontană, de înlocuirea trăirii naive printr-un perspectivism istoric, de imposibilitatea de a mai produce valori noi, resemnându-ne la un simplu compromis. Cine ar putea bănui că noi vom putea crea o cultura originală, atunci când ceea ce ar trebui să constituie elementele originare şi esenţiale de la baza unei culturi, sunt toate împrumuturi dintr-o cultură în decadenţă. Reacţiunea tradiţionalistă de după război nu-şi găseşte absolut nici o justificare. Faţă de ce sa păstrăm tradiţia? Nu cumva faţă de o cultură pe care n-am avut-o niciodată ? Ori, după cum afirmă unele cercuri tradiţionaliste, faţă de etosul specific al naţiunii, singurul creator, restul fiind de esenţă artificială şi străină. Acest etos specific este cu adevărat creator ? Nimeni nu se întreabă de ce intelectualii noştri sunt atât de sterili; sau ei nu pleacă din aceeaşi pătură asupra căreia ne facem prea multe iluzii ? Unde este suflul creator cu care ne lăudam atât ? O creaţiune pentru ca să alcătuiască un element în totalitatea bunurilor unei culturi trebuie să fie rodul unei meditaţiuni personale interne. Ori chiar această preocupare personală lipseşte intelectualului român. Meditaţiunea personală este semn de nelinişte interioară, iar această nelinişte este izvorul şi mobilul creaţiei.

Dar se va spune: sunt şi excepţii. Desigur; dar excepţiile nu trebuiesc luate în consideraţie atunci când e vorba de trasarea unei schiţe generale, de descriere a tipului. La noi nu există o preocupare cărturărească pentru ea însăşi, pentru bucuriile pe care le poate aduce ea. Cartea este considerată ca un mijloc de parvenire, şi, încă întrucât este posibil, de parvenire cât mai timpurie. Este foarte interesant faptul că intelectualul român citeşte cam până la vârsta de 25 ani, pentru ca după aceea să exploateze lectura, făcută după o selecţie foarte discutabilă. Aceasta dovedeşte că noi nu avem dezvoltată organic tendinţa de a ne informa, de a asimila cât mai mult conţinut de cultură. Chiar la oamenii care se ocupă şi mai târziu, cară studiază o viaţă întreagă, nu vezi acea curiozitate multiplă, care te face să citeşti cu egală bucurie o carte de filosofie, de artă sau de ştiinţa. Specializarea până la paroxism

este un semn de sterilitate lăuntrică. La noi este rezultatul imposibilității de a trăi mai multe unități de valori.

Există între caracteristicile intelectualului român o capacitate de a prinde repede lucrurile şi o oarecare finețe de observație. Această capacitate de a prinde repede lucrurile este îndeosebi apreciată de străini şi este prima remarcă atunci când ei ne aduc elogii.

Această capacitate care face din români nişte excelenți moralişti (în sensul pe care francezii îl dau, îndeosebi, acestui cuvânt) are şi o parte slabă mulțumindu-se cu o prindere imediată a realului, intelectualul român părăseşte analiza şi aprofundarea. Este aici un defect organic: aproape nimeni nu urmăreşte până în ultimele elemente un lucru. Nici o idee nu este analizată, nu este desfăcuta în elementele ei constitutive, urrnărindu-i-se tot firul procesului de formație sau confruntată cu altele, pentra a i se preciza structura ori pentru a i se găsi locul originar de plecare. Aceasta, fiindcă prinderea intuitivă şi directă, care este superficială pentru români, este o dispensare de analiză şi aprofundare ? Nu găseşte nimeni caracteristic, că noi nu putem crea nimic original şi profund în metafizică şi muzică, domeniile care ilustrează mai viu şi mai concludent etosul unei națiuni şi stilul ei lăuntric ?

Trebuiesc părăsite iluziile şi iluzionările, care totdeauna sunt semne de slăbiciune şi emasculare. Fizionomia intelectualului român, aşa cum ea este prezentată aici, unora le va provoca regrete, altora, neîncredere. Aceste atitudini îşi au o justificare numai parțială, fiindcă nimeni nu e de vină. Viața noastră spirituală, a cărei natură pleacă dintr-o substructură rațională care nu poate fi modificată, explică toate anomaliile de care am vorbit în legătură cu intelectualul român. Pentru cine înțelege determinismul ineluctabil din viața culturilor atât a celor mici cât şi a celor mari, orice regrete sau condamnări sunt zadarnice.

Scormonirea învolburatului suflet românesc

Pentru a determina psihologia unui popor, este necesar a cunoaşte mai mulţi factori care influenţează şi modelează în continuu structura sufletească. Astfel sunt: rasa, clima, configuraţia geografică, factorii istorici şi sociali. Dintre aceşti factori, cei sociali şi istorici joacă rolul precumpănitor. Şi asupra acestora insistă, îndeosebi, autorul.

Pentru a pătrunde mai bine în formaţia sufletească a poporului român, Drăghicescu analizează psihologiile specifice ale fiecărui popor, în comparaţie cu sufletul neamului românesc pentru a se reliefa mai eclatant caracteristica fiecărui neam, în concertul sufletului universal. Neamul românesc, produs al contopirii elementului geto-dac şi roman, este logic ca să cuprindă caracterele specifice ale acestor două elemente, îndârjirea, cruzimea, caracteristicile Dacilor, şi viclenia, disciplina riguroasă, caracteristicile poporului roman, se îmbină în prima înfăţişare a sufletului românesc, în primitiva licărire a naşterii unui nou popor.

Ar fi fost o prea mare nenorocire căzută pe neamul românesc, dacă această înfăţişare sufletească ar fi rămas nealterată în scurgerea rapidă a veacurilor următoare.

Năvălirile, incursiunile permanente ale popoarelor învecinate au modificat structura sufletească a românilor.

Astfel, influenţa slavă a fost o mare forţă de modelare a primitivismului psihologic al poporului român. Slavii au trăit cu românii în bune relaţiuni. De la aceştia au moştenit românii simţul estetic, dragostea de poezie şi întreaga comoară a literaturii româneşti care, după susţinerile unora, ar fi de origine slavă.

După influenţa slavă, au urmat altele, care au exercitat o modelare sufletească nefastă, care au pregătit cursul, deşi nereuşit, al anihilării conştiinţei noastre. Printre acestea sunt: influenţa maghiară, turcă, fanariotă şi franceză.

Se cunosc de toată lumea tentativele maghiarilor de a secătui vlaga sufletului nostru, pentru a ne maghiariza, pe noi cei din Ardeal.

Dar dacă în schimb, Maghiarii n-au reuşit în tentativele funestre, au reuşit Turcii, în Ţările româneşti, de a transforma, de a transfigura fizionomia sufletească. Aceştia au adus cu ei toate moravurile orientale, întreg cortegiul de datini, care au pătruns în sufletul românesc, datorită înclinaţiunii spre imitaţie a moravurilor străine neamului românesc. Resemnarea, indolenţa, fatalismul, impasibilitatea şi atâtea altele, au fost altoite pe sufletul primitiv al românilor. „Vin turcii" – iată zicala care inspira groază neamului românesc, ca şi „Hanibal ante portas" a vechilor noştri strămoşi.

Ţăranii trăiau într-o stare de animalitate. Şi era firesc să fie aşa. Nesiguranţa vieţii, vicisitudinile sorţii şi absenţa averii au încrestat în sufletul românesc ideea nepăsării. Drăghicescu afirmă că această somnolenţă a românilor era o stare de fapt şi că ideea resurecţiunii n-ar fi mocnit în dosul resemnării.

Dar cine ştie cum îşi va înăbuşi scrâşnirile de revoltă ! Şi pumnii de cât e ori nu se vor fi ridicat ameninţători !

Cred c-ar fi foarte inutil să mai reamintesc influenţa şi mai nefastă a infiltraţiei fanariotismului, ale cărui rămăşiţe mai persistă încă, ca drojdia într-o apă de cristal.

Deşi autorul îşi propune să studieze psihologia ţărănimii, el analizează şi roadele influenţei franceze. Oare ţărănimea noastră n-a rămas ea intactă faţă de înrâurirea franceză ?

Deşi autorul înşiră toate evenimentele mai principale din istoria românească, n-a cuprins în opera sa viziunea întregului aspect al sufletului românesc. S-a referit mai mult

asupra stărilor din vechiul regat. Dar Ardealul, care cuprinde o psihologie specifică, deşi nu depărtată de fizionomia întregului suflet românesc ?...

La decăderea continuă a ţărănimii noastre a mai contribuit un factor dintre cele mai însemnate: aristocraţia noastră, boierimea. Aceasta ar fi după părerea lui Drăghicescu de structură eterogenă, străină de neam şi de sufletul românesc. Numai aşa se poate concepe antinomia ce-a existat între ţărănime şi aşa-zisa aristocraţie. În Rusia aristocraţia este de origine scandinavă, în Germania de origine normandă.

Daca evenimentele istorice le-a adus într-o corelaţie, mulţumitoare cu evoluţia sufletului românesc, despre religiozitatea românilor, însă, afirmările sunt discutabile.

Nu ştiu raportul care există în vechiul regat între ţărani şi religie, între profani şi cler, dar ştiu că afirmările autorului nu se potrivesc în această privinţă cu realitatea situaţiei religioase din Ardeal.

În capitolul „Religia şi cultura la români", autorul încearcă să dezmintă aserţiunile acelora care susţin că în decursul veacurilor „legea creştină ne-a scăpat neamul şi ţara de pieire". Dar nu numai atât, însăşi biserica a împiedicat evoluţia noastră prin certurile religioase fără capăt ce s-au succedat în continuu în domeniul vieţii noastre religioase.

„Datorăm deci virtuţilor şi însuşirilor noastre sufleteşti admirabile, pe care ni le lăsară moştenire părinţii noştri etnici Daco-Romani că până acum nu ne-au înghiţit nici puhoiul barbar, nici neamul slav, nici torentul turcesc, nici putreziciunea morală greoo-fanariotă".

O mare parte de adevăr cuprinde afirmaţia aceasta. Dar nu adevărul întreg. Autorul cade din ce în ce în exclusivism, până a nega fondul religios-mistic al poporului român, reducând toată viaţa noastră religioasă la un formalism trivial.

„Partea intelectuală superioară, metafizica creştinismului n-a fost nicicând înţeleasă, pătrunsă şi simţită de români. Pentru cine ştie să observe cu luare aminte desfăşurarea vieţii religioase, mai ales a ţăranului român, lipsa fondului mistic şi metafizic este de la început izbitoare. Ceea ce este de temelie în practica sa religioasă este cultul, ritualul, adică împlinirea tuturor formelor şi a formulelor".

Iar ca o potenţare a acestor afirmaţiuni iată ce spune mai departe:

„Românii sunt dintre toate naţiunile creştine de orice rit, poporul cel mai ateu, cel mai sceptic, cel mai puţin credincios."

Şi mai în jos:

„Săteanul nostru, în afară de Paşte, nu simte obligaţia conştiinţei de a merge la biserică decât de 3 ori în viaţa lui: o dată la botez dus de alţii, o dată la cununie, când îl duc alţii, şi apoi la moarte când după el se duc alţii."

Întreg capitolul abundă de aceste afirmaţii pe cât de bizare, pe atât de depărtate de realitatea adevărată. Nu ştiu de unde o fi autorul, însă prin aceste afirmaţii trădează cea mai elementară absenţă a pătrunderii psihologice.

Nu ştiu, de asemenea, cum or fi fost stările în regat (cartea a apărut în 1906), dar nu cred să fie aşa cum le prezintă autorul. Dacă a voit să alcătuiască o psihologie a întregului neam românesc, trebuia să cerceteze şi Ardealul, care dezminte categoric opiniile lui Drăghicescu prin realitatea palpabilă. Dar ceea ce indignează este continua referire a autorului la alţi autori străini.

Domnul C. Rădulescu-Motru, într-un articol din „Ideea europeană", (Duminică, 13-20 Ian. 1924) publică un articol „Religia şi politica la sate" în care clarifică raporturile dintre orăşeni şi ţărănime.

„Creştinismului ţăranului nu-l văd orăşenii Nu este nici o mirare în această orbire, mai ales când orăşenii sunt crescuţi în şcoala culturii europene din Apus, aşa cum sunt de regulă crescuţi oamenii culţi români. Creştinismul ţăranului român nu stă descris în cărţile Apusului, orăşenii noştri n-au prin urmare de unde să-l cunoască. Ar trebui să-l simtă direct, în contact cu ţărănimea, dar pentru aşa ceva ei se cred prea inteligenţi. Obişnuinţa lor de

gândire îi opreşte să se scoboare ca să ia cunoştinţă de puterea tradiţiei şi să se pătrundă de misterul creştinismului primitiv: cele două fundamente ale religiei ţăranului român."

Eu cred că altă cauză a neînţelegerii psihologiei ţăranului român este felul lui de a fi. Ţăranul român niciodată nu-şi va dezvălui taina sufletului său. În el clocotesc patimile, crâcneşte revolta, dar foarte rar şi-ar da-o pe faţă, deoarece evenimentele prin care a trecut neamul românesc i-au sădit în suflet prudenţa în gesturi şi atitudini, care este de multe ori lipsită de franchepe. Acelaşi lucru se petrece şi cu conştiinţa religioasă.

Orăşenii vor manifestarea conştiinţei religioase în chip zgomotos, aşa încât şi solii să vadă. Ca un răspuns la această mentalitate, voi răspunde printr-o frază culeasă din acelaşi articol al lui Rădulescu-Motru şi plină de o profundă semnificaţie:

„Idealurile vii sunt adânci şi tăcute, ca fundurile mării, căci atunci este semn că ele răsar din sufletul neamului, nu al individului. Indivizii sunt zgomotoşi în aspiraţiile lor, pe când neamurile sunt tăcute..."

Când însă analizează însuşirile pozitive şi negative ale neamului, Drăghicescu, condus de gândul de a fi obiectiv, degenerează într-un detractor, susţinând că e „leneş", fără voinţă şi disciplină. Siguranţa şi exclusivismul cu care susţine aceste aserţiuni îţi repugnă.

Dar a judeca o lucrare unilateral înseamnă a-i nega valoarea care se ascunde în dosul atâtor pagini, care acumulează revărsarea unei energii veşnic trează.

Necitind decât volumul prim, nu pot să mă pronunţ, dar dac-aş spune ceva, în tot cazul, aş recunoaşte o reală valoare a lucrării.

Nu putem rămâne impasibili faţă de-o carte care încearcă scormonirea învolburatului suflet românesc.

Miercuri, 13 iulie 1927

Schopenhauer a privit lumea numai cu un ochi

Filosofia secolului al XIX-lea marchează pe răbojul gândirilor originale concepția filosofică pesimistă, prin Arthur Schopenhauer. Poate nici o concepție filosofică nu a avut mai adânci repercusiuni ca aceea a lui Schopenhauer. Este foarte interesant în ce mod s-a proiectat în sufletul epigonilor gândirea schopenhauerianâ. Hartmann şi Geri au dus filosofia lui Schopenhauer la paroxism. De unde Schopenhauer înregistra nimicnicia vieții cu întregul ei cortegiu de vanități, sub influența pesimismului oriental, preconizat de Budha, care considera viața ca o supremă renunțare, aceştia au propagat sinuciderea. Hartmann credea că sinuciderea tuturor oamenilor la un moment dat ar fi suprema fericire. Oare nu s-a petrecut şi la noi acelaşi caz cu epigonii lui Eminescu ?

Schopenhauer a fost prea obsedat de viziunea sumbră a vieții, prea pătrunse în ființa lui misterul tragediei umane care se petrece sub ochii tuturor, fără să-l înțeleagă. Mizantropia lui este cauzată de factori ereditari (doar tatăl său se sinucise) şi de împrejurările atât de nefaste ale vieții. Schopenhauer a privit lumea de sus, cu zâmbetul disprețuitor al mizantropului. Şi pare că în încăpățânarea lui a privit lumea numai cu un ochi, care revelă durerile ascunse ale învolburatului suflet omenesc, iar ochiul celălalt îl ținea închis ca să nu vadă tainicile sclipiri ale soarelui.

Schopenhauer a căutat exclusiv durerea şi de aceea a interpretat viața destul de unilateral.

Schopenhauer a introdus o expresiune care conține baza pe care se reazimă întregul său sistem de cugetare: „Voința de a trăi" este caracterul esențial al viețuitoarelor. Dar această „voință de a trăi", această sete de viață, nu este rezultatul unei analize obiective a prețului vieții, ci din contră e independentă de orice cercetare. O pornire oarbă, dementă, caracterizează drumul vieții omului, lipsa unui scop etc... Dar dac-ai întreba pe cineva de ce trăieşte ? Ar da din umeri şi chiar dac-ar replica, n-ar satisface nici spiritul cel mai stereotip. Frământăriie vieții iau aspectul unei comedii şi-al unei tragedii. Iată cum redă Schopenhauer acest joc tragico-comic ai vieții: „Văzută de departe şi de sus, viața fiecărui om în întregul ei şi în trăsăturile sale cele mai izbitoare, ne înfățişează întotdeauna o privelişte dramatică: dar dacă o străbați, în amănunt, ea are caracterul unei comedii. Traiul şi chinul zilei, necontenitele supărări ale momentului, dorința şi temerea repetate, neplăcerile ceasului de față, jucându-ne din întâmplare câteva renghiuri, sunt scene de comedie.

Dar dorințele nesăturate, speranțele sfărâmate fără milă, de către destin, greşelile vieții întregi, suferința încheiată prin moarte sunt o tragedie".

Felul vieții depinde de individualitatea cuiva, depinde de caracterul care este înnăscut. Un om vesel este chiar prin temperamentul său fericit. Astfel, după Schopenhauer, fericirea sau nefericirea sunt în raport direct cu caracterul înnăscut şi imutabil. Intensitatea durerii depinde de doi factori: inteligența şi cugetarea.

„Cauza durerii noastre, ca şi a bucuriei, n-are izvor unic în realitatea pipăibilă, ci tot cugetarea: aceasta la rândul ei ne creează chinuri pe lângă care toate suferințele animalului nu sunt nimic".

Această chestiune a imposibilității de mortificare a caracterului, preconizată de Kant şi mai ales de Schopenhauer, a trezit toată frenezia pasiunilor educatorilor, care vedeau în susținerea acestei opinii anihilarea oricărei probleme pedagogice.

Jules Jayot, în „Educația voinței", încearcă să doboare aceasta concepție prin exemplificarea unor cazuri din viața privată şi prin disciplinarea stărilor afective. Dar atât pedagogii cât şi filosofii promotori ai acestei concepții au căzut în exclusivism. Primii au fost

prea optimişti, prea încrezători în realizarea operei de educare a maselor, iar ultimii prea pesimişti, prea anchilozaţi într-o concepţie.

După ce Schopenhauer ne dezvăluie toată lumea de dureri, ce mocneşte în dosul atitudinilor temerare se întreabă, de altfel foarte legitim şi logic, dacă este admisibilă realitatea unui D-zeu, care să fi semănat în lume atâtea dureri ? Este, însă, numai în cugetare. Iar dacă de fapt există un D-zeu, el trebuie să poarte întreaga responsabilitate a acţiunii sale funeste.

Încă de la început, Schopenhauer trage concluzia, cu caracter pesimist.

„Şi-ntr-adevăr, dacă privim, de-o parte, arta, bogăţia, numărul nemărginit al mijloacelor puse în lucrare: de cealaltă, neînsemnătatea absolută a rezultatului, trebuie neapărat să conchidem că viaţa este o afacere al cărei câştig nu acoperă cheltuielile".

*

Ce este amorul după Schopenhauer ?

Amorul nu este deci decât „voinţa de a trăi" a speţei: trebuinţa de a se perpetua în paguba iluziilor trecătoare pe care omul le simte.

Deci toată viaţa individului, care se transformă într-o cumplită „dezamăgire", este sacrificată speţei, care singură triumfă.

Femeilor le rezervă un capitol special în care îşi revarsă toată furia şi toată brutalitatea expresiunilor. Femeia n-a fost creată pentru frământări de ordin spiritual.

„Femeia este un animal cu păr lung şi minte scurtă", „Femeia este un animal pe care trebuie să-l baţi, să-l hrăneşti bine şi să-l ţii închis". Este inutil să mai înşirăm mulţimea expresiunilor indecente şi fanteziste, care abundă în caracterizarea femeii.

Mai aspru decât Nietzsche, Schopenhauer nu ezită în a recunoaşte că mila şi sensibilitatea sunt mai accentuate la femeie ca la bărbat Le-a caracterizat însă mai bine în următoarea propoziţiune: ele nu pot ieşi din ele însele. Ceea ce vrea să însemne meschinăria preocupărilor femeii. Căsătoria este o cursă a naturii care, ca şi în amor, dă sceptrul triumfal speţei, pe când individul rămâne o victimă fără apărare.

Schopenhauer recomandă poligamia care este şi în avantajul femeilor. Aceasta ar fi o armă de paralizare a prostituţiei.

*

* *

Toată filosofia lui Schopenhauer cuprinde negarea „voinţei de a trăi" care duce logic la „voinţa de-a muri". De ce-ar fi fericirea scopul vieţii, când şi aşa este inaccesibilă. „Scopul imediat al existenţei noastre este durerea, căci nu se poate admite că durerea fără margini, care se naşte din mizeria inerentă a vieţii, să fie numai o curată întâmplare şi nu scopul însuşi". Aceasta e marea greşeală a lui Schopenhauer, de a fi considerat durerea ca un scop, nu ca un mijloc. În loc să utilizeze suferinţa ca un mijloc al perfectibilităţii, Sehopenhauer a transformat-o în resortul vieţii. Care sunt, după el, factorii care nutresc şi alimentează dorinţa de a trăi:

a) egoismul, care vrea bunăstarea individului;
b) răutatea, care vrea nenorocirea aproapelui;
c) mila, care vrea binele aproapelui.

Poate nimeni n-a pus mai multă franchete, mai multă durere în scrierile lui ca Schopenhauer. Cât eodată simţi în formularea unei idei pesimiste refularea, înăbuşirea unui strigăt de revoltă dar care cade răpus de inteligenţa suverană.

Iată:

„Viaţa este o vânătoare fără preget în care, aci vânător, aci vânat, fiinţele îşi dispută fâşiile unor scârboase rămăşiţe ale vânatului: un fel de istorie naturală a durerii, ce se rezumă astfel: a voi fără motiv să suferi, întotdeauna, apoi să lupţi, apoi să mori şi-aşa mai departe în vecii vecilor, până ce planeta noastră se va desface în bucăţele".

9 august 1927

O campanie de purificare

Frenezia războiului a lăsat în urma ei dezlănțuirea egoismelor respingătoare, dezlănțuirea patimilor care mocneau în dosul entuziasmului belic. Epoca postbelică, deci, cuprinde invazia spiritului anarhic, mersul spre anihilarea valorilor morale. Atunci s-au ivit pe terenul vast al utopiilor diferite ideologii, care se întreceau prin caracterul lor irealizabil şi în spiritul care nu se putea integra în conştiința umanității consumată de furia războiului asasin.

Aceste ideologii au fost elucubrații ale unei cerebralități înfierbântate de viziunea imprecisă a unei alte lumi, uitând realitatea în care zăcea omenirea.

Dar din rândul acestor protagonişti şi fanatici ai unei ideologii irealizabile, s-au ridicat unii cu spiritul mai clarvăzător, cu o intuiție precisă a realităților sociale.

Aceştia militează pentru reîntoarcerea către spiritul tradițional, către valorile morale, către idealul moral, idealul religios.

Printre aceşti militanți, părintele Gr. Cristescu ocupă un prim rang în ierarhia acestor luptători.

Tot scrisul părintelui Cristescu, de-o preciziune şi exuberanță în cugetare şi expresiuni, este o campanie de purificare a atmosferei învolburate de patimi, care clocotesc în sânul statului nostru şi-al umanității, este un efort continuu de-a modela sufletul nostru, în care războiul şi-a vărsat întreg veninul lui ucigător. Extirparea urii şi-a tendințelor moderniste, care au introdus în structura sufletească a neamului nostru platitudinea materialistă cu întreaga ei tendință şi înclinare spre disoluție.

Dar în învălmăşagul acesta, în vicisitudinile vieții moderne, cine să reabiliteze vechile valori, cine să readucă lumea în cadrul unei concepții salvatoare ?

Răspunsul ni-l dă categoric:

„Creştinătatea, adică acea parte din omenire care-şi interpretează viața şi chemările ei ca o preparație statornică şi entuziastă pentru acea sublimă realitate transfigurată care se numeşte „Împărăția lui Dumnezeu", poartă în conştiința ei marile răspunderi, ale acestor tragice situații".

Iar mai în jos:

„Numai Dumnezeu a izvorât lumina în haos şi azi numai El va putea crea cosmosul social – prin Evanghelia lui Isus Hristos şi cu idealismul jertfelnic al celor ce şi-au pus-o la temelia personalității lor – ca piatră unghiulară".

Contra obscenităților şi excentricităților în artă, autorul se ridică cu dispreț, dând o profundă semnificare valorilor etice:

„Nu, viața are un singur sens: sens etic. Frumosul e numai un mijloc pentru realizarea binelui şi adevărului. Arta este deci un exponent al virtuților; iubire, înțelepciune, sinceritate, statornicie, dezinteresare etc."

Asupra moralității în artă, toți criticii sunt de comun acord în a o susține. Mi-aduc aminte de spiritul clar cu care trata Gherea această chestiune, plecând de la părerea că arta este o afirmare a valorilor morale.

Trebuie să ştim scoate din clipa trecătoare ceea ce ea cuprinde etern, să dăm prin artă o puternică expresiune a năzuinței spre ideal. „Să absorbi din realitatea înconjurătoare elementul ideal, să-l intensifici prin contemplație artistică, să-l interpretezi în opere superioare ca prin ele să purifici şi să înalți vîața, adică să spiritualizezi viața prin artă, după ce ai spiritualizat ființa artistului creator prin factorii etici, iată marea artă şi care întrupează atitudinea etică şi atitudinea estetică, într-o superioară sinteză".

„Sinteze etico-sociale" este o carte alcătuită din mai multe capitole cu caracter distinct, în realitate însă se observă în dosul acestor pagini aceeaşi luptă de infiltraţie şi penetraţie în conştiinţa omenirii a idealului moral şi-o întoarcere spre valorile interioare, deci o luptă de interiorizare. Este antinomia dintre valorile eterne şi trecătoare. Dar valorile eterne şi, deci, adevărate, vor avea supremaţia faţă de spiritul maşinist, care conduce contemporaneitatea.

„Inegalităţile spirituale ale societăţii moderne" este un capitol în care se opune concepţiilor egalitare economice, inegalitatea valorilor spirituale care străbat conştiinţa veacului... „Kalokagathia creştină" este o interpretare etică a sensului vieţii. Acest capitol cuprinde consideraţii edificatoare asupra artei.

Dar capitole ca: „Rugăciunea şi energia spirituală a tineretului nostru", „Autocraţia instinctului şi socializarea valorilor morale", apelurile către cler întru disciplinarea şi ofensiva culturală, ce majestuoase evadări din platitudinea vieţii cotidiene, ce exemplificare a unui suflet veşnic preocupat de elevaţiunea morală a umanităţii !

Cartea aceasta nu este numai o concretizare a unui suflet etern zbuciumat, ci este expresiunea sufletelor frământate în căutarea adevărului, a sufletelor care sfruntează efemerul prin vigoarea unei religiozităţi profunde, care trăiesc într-o corelaţie continuă cu principiul suprem, cu D-zeu. Este această carte o sinteză a sufletelor care luptă din profunzimea conştiinţei pentru ridicarea umanităţii care orbecăieşte, condusă de nefastele principii ale materialismului plat.

'927

Despre „Arta de a suferi"

În lupta pentru câştigarea fericirii ni se opune tuturor suferința, aproape inerentă realizării idealurilor sau scopurilor cu caracter mărunt. Suferința nu trebuie considerată ca o plagă, ca un obstacol în evoluția personalităților sau a umanității. Suferința oțeleşte, ne învață, ne îndeamnă spre cunoaşterea adevăratei vieți. Arta de a suferi „duce la adevărata artă de a trăi, de a fi înțelept."

Consolarea în fața suferinței a fost atât de necesară încât cugetările şi religiile s-au îndreptat exclusiv asupra acestui scop. În antichitate filosofia era o îndrumare sigură, un îndreptar în fața vieții. Dar unii au dus suferința la rangul unui principiu călăuzitor în viață, cum au fost stoicii, cu filosoful Zenon, cea mai vie exemplificare a acestei concepții.

Din aceste exagerări, i-a scos creştinismul care a determinat o nouă directivă în modul de a se orienta al oamenilor. „Creştinismul a rămas până în zilele noastre singura privire asupra lumii care a revărsat în sufletele însetate de mângâiere balsamul împăcării cu sine şi cu viața". Creştinismul mistic, prin faptul că considera viața ca o suferința incontinuă, prin care putem câştiga nemurirea, se apropie de şcoala stoică a lui Zenon.

Religia care a făcut din suferință unicul scop al vieții, care este străbătută de viziunea pesimistă a vieții este religia budhistă, atât de cântată în imnuri extatice de Asvagoşa, poetul îndrăgostit de viața nenorocită a lui Budha.

Dar „Arta de a suferi" nu este scrisă pentru cei pătrunşi de revelația divină, pentru cei ce au suferit experiența religioasă, ci pentru cei cuprinşi de chinurile omorât oare ale scepticismului, ale îndoielii zdrobitoare, precum ne mărturiseşte autorul.

Pentru cei cuprinşi de îndoieli şi suferințe, înțelepciunea este singurul îndreptar.

„Înțelepciunea este clorofila sufletului, acea substanță care scoate carbonul din aer, acel carbon care, după oamenii de ştiință, este focul care întreține căldura vieții".

Înțelepciunea este acea îmbinare a tot ce simțim, voim şi gândim, care ne face să biruim suferința şi sa câştigăm mângâierea, păstrând totuşi un suflet cât mai luminos, în înțelegere şi cât mai generos în faptă".

Dar pe lângă suferințele de ordin spiritual, care emană dintr-o zdruncinare interioară, lăuntrică, mai sunt suferințele de ordin fizic, care zdruncină, minează sănătatea şi vigoarea trupească. Aceste suferințe sunt rezultatul abuzului de narcotice, importație nefastă din orientul îndepărtat. Aceste narcotice provoacă reverii adânci, în care după expresia lui Claude Farrère „te simți din clipă în clipă mai puțin trupesc, mai puțin omenesc, mai puțin pământesc". Claude Farrère caută să reabiliteze valoarea opiului, însă străduința lui este zadarnică deoarece rezultatele lui atât de funeste, sunt o pildă eclatantă a forței de distrugere şi disoluție sufletească şi trupească. Tot la acestea se mai adaugă, dar într-o măsură mai mică, frica. Prin ce vom putea însă eclipsa şi diminua forța de penetrație, în construcția psihică şi fizică a noastră, a atâtor suferințe? Numai printr-o închegare a vieții interioare, prin organizarea facultăților sufleteşti în sensul realizării unei fericiri dorite.

„Cine a înțeles suferința şi a încheiat armistițiu cu ea, este gata a se împărtăşi cu taina cea mai mare, dar cea mai simplă a vieții: iubirea".

Iubirea este drumul cel mai sigur spre câştigarea fericirii, prin faptul că ne împacă cu lumea.

Prin iubire ne depăşim pe noi înşine, prin faptul că ne simțim cetățenii unei lumi mai mari în care şi noi contăm, prin faptul că ne simțim „înlănțuiți de tot ce există".

Iubirea se manifestă pe trei terenuri bine distincte: iubirea dintre semeni, iubirea dintre sexe şi iubirea pentru cultură.

Iubirea dintre semeni este pregătirea armoniei sociale, a progresului.

„Mersul înainte al omenirii este opera apropierii dintre oameni, nu a războiului, care se socoteşte ţinta vieţii".

Iubirea dintre bărbat şi femeie suferă zdruncinări simţitoare, din cauza unei prejudecăţi care trebuie sfărâmată. Femeia a fost până în timpurile moderne roaba bărbatului, a întunecimii cerebrale şi-a capriciilor bărbatului. Epoca modernă determină etapa de descătuşare a femeii din sânul unui sclavaj nemernic, care nu mai poate exista, însă cu emanciparea femeii apare o plagă care poate vremea o va înlătura: absenţa instinctelor materne şi femeieşti. Iată ce spune Laura Marholm: „Căci femeile, îndeosebi cele mai înzestrate dintre ele, au pierdut conştiinţa instinctelor lor femeieşti şi materne şi se închircesc prin egoismul lor bolnav, în cultul eului lor. Cultul eului este la femeie cultul neproductivităţii".

Acea logică a inimii, adică subordonarea raţiunii sentimentelor, e înlocuită cu logica femeii cerebrale, care trăieşte într-o izolare lăuntrică. Expansiunea sufletească, comunicativitatea sunt înlocuite cu atitudini serioase şi respingătoare. Tinereţea, caracteristică femeii, e înlocuită cu bătrâneţea precoce.

Probabil că parodierea culturii adevărate dusă până la caricaturizare a provocat dispreţul amestecat cu excesele de limbaj ale lui Anatole France, Schopenhauer, Nietzsche, Strindberg sau Amiel.

Iubirea de cultură, dusă până la pasiune, este de asemenea înfiptă în sufletul omului modern. Dar ce este frumos şi adevărat ? Răspund unii şi ar trebui să răspundem toţi: esenţa etică a fiecărui lucru determină frumosul.

Dreptatea este de partea acelora care susţin caracterul etic al culturii. Iar dacă o afirmă nu cad în exclusivism.

Sunt pline de înţeles cuvintele lui Mircea Florian când îşi ia rolul de apologet al iubirii:

„Iubirea ne redă viaţa, ne apropie de lume, ne ajută s-o pricepem şi să trăim în armonie cu ea. Nu ştiu dacă adâncul nepătruns al lumii este iubirea, însă pot să întăresc că adâncul omului nu poate fi decât iubirea.

Corolarul iubirii este sinceritatea, „soarele care întreţine viaţa laolaltă, este splendoarea conştiinţei umane". Oare sinceritatea nu este numai o nuanţă a iubirii ?

După ce-ai străbătut cu mintea prin spinoasa analiză a sufletului omenesc, o întrebare se înfiripă pe suprafaţa creierului tău, o întrebare care ia forma unei obsesiuni. Care e rostul vieţii ? de ce trăim ? spre ce ne îndreptăm ? Când încerci a fixa un răspuns, gândul morţii te persecută cu persistenţa lui hîdă întru a te descoase. Dară la capătul străduinţelor noastre se ridică statuia hdă a morţii; de ce atâtea vane eforturi, de ce nu moartea cu liniştea ei îngrozitoare ?

Din aceste împrejurări fatale ale vieţii omeneşti s-au ridicat două concepţii opuse: concepţia pesimistă a vieţii şi optimistă. Înţeleptul, prin caracteristica sufletului său trebuie să fie optimist, însă nu în a duce optimismul la paroxism. Trebuie să înţeleagă că o logică inexorabilă conduce evenimentele din viaţa, că în dosul lor se ascunde o raţiune care trebuie să dezlege problemele din lume in sensul câştigării adevărului.

Foarte frumos şi în acelaşi timp patetic ne descrie M. Florian cele două lumi în care se zbate viaţa înţeleptului în lumea înconjurătoare, ambianţa, şi lumea interioara, lumea propriului suflet.

„Din toate părţile, lumea materială şi socială imprimă pecetea însuşirilor lor sufletului fiecăruia, de aceea trăim mereu în afară de noi, în lumi străine şi, uneori, îndepărtate, rătăcim departe de interiorul nostru. Trăim clipe de extaz, când ne pierdem în cerul înstelat, ne adâncim în zările albastre, ne lăsăm stăpâniţi de frământarea oceanului sau ne cufundăm în sufletul semenilor noştri.

„Dar după ce am rătăcit în afară, uitându-ne pe noi, conştiinţa de sine ne întoarce acasă, ne interiorizează, şi atunci descoperim o lume proprie originală, care se afirmă, care vrea să trăiască aşa cum este şi să armonizeze lumea întreagă după îndemnurile sale adânci. Atunci avem impresiunea că noi „creăm" lumea că lumea nu fiinţează decât prin faptele noastre; ne făurim idealuri pe care le cioplim prin acţiunile noastre în marmura lumii, cercând a realiza o alcătuire curat omenească, o prelungire în infinit a vieţii omului. Câţi nu cad răpuşi de acest vis sublim !" Cum dintr-un tablou sinoptic se desprinde într-un moment toată exuberanţa imaginilor, aşa se desprinde din acest citat că valoarea cuiva rezidă numai în bogăţia sufletului în aceea ce s-a numit personalitate, adică realizarea unui ideal într-o viaţă scurtă printr-o concretizare a acestuia cu valorile morale.

Acesta ar fi rezumatul cărţii lui Mircea Florian. Foarte rar găseşti în literatura filosofică română cugetare amestecată cu un stil literar, cu o bogăţie în imagini. Acesta e meritul lui Mircea Florian, de-a îmbina fericit aceste două mari calităţi care fac citirea atrăgătoare.

Această carte ar putea fi un catehism, o îndrumare sigură pentru acei „pesimaştri" să-i numim aşa, care se văicăresc fără a înţelege nimic din această lume şi din această eternă zbuciumare, care se numeşte viaţă.

20 iulie 927

Gândirea

Am impresia că de cât e ori s-a vorbit despre „Gândirea" s-a neglijat un lucru esențial fără remarcarea căruia nu se poate înțelege fizionomia particulară a acestei reviste, care este indiscutabil cea mai bună revistă care a apărut în România.

Vreau să remarc faptul că într-o cultură ca a noastră, unde nu s-au publicat decât articole şi studii despre „alții", fără nici un aport personal, fără atitudine şi fără spirit creator, unde un rezumator de cărți fade este preferat unui creator şi unde o concepție, îndrăzneață sau o atitudine categorică te izolează până la eliminare, – într-o astfel de cultură în care condiția esențială a „ajungerii" este ecletismul cât mai fad şi mai plat. – „Gândirea" a reprezentat protestul şi manifestarea spiritului crealor al atitudinii şi al convingerilor definite. Citiți celecția „Gândirii" de la întâiul număr până la ultimul – despre care vreau să vorbesc în acest foileton – şi vă asigur că n-o să găsiți recenzii, referate, considerații obiective, care în cazul când sunt obiectivul esențial al unei reviste nu dovedesc altceva decât o deficiență constituțională a spiritului, o incapacitate de a crea o absență vădită a oricărui gen de productivitate.

Înainte de a prezenta în câteva cuvinte, studiul d-lui Lucian Blaga despre „Cunoaşterea luciferică, vreau să lămuresc pentru ce dl. Blaga nu poate face „şcoală", pentru ce dânsul nu are aderenți printre cei tineri. Nu i se poate contesta profunzimea, subtilitatea, originalitatea, spiritul sistematic. Dacă d-sa ar fi scris într-o limbă străină astăzi ar avea o notorietate mondială. Niciodată nu m-aş îndoi că este un gânditor de valoarea unui Bulgakov sau a unora dintre cei mai străluciți filosofi formați în curentul teologici dialectice. Ceea ce determină lipsa de receptivitate a celor tineri pentru filosofia d-lui Blaga îşi are sursa în faptul că aceştia sunt torturați de alte probleme şi vor alte răspunsuri; ei vor o filosofie a vieții cu toate elementele implicate în problematica ei pe care, însă, d. Blaga n-a dat-o şi cred că n-o va da, deoarece spiritul d-sale este înclinat mai mult în spre logică, metodologie şi teoria cunoaşterii, decât în spre filosofia vieții, ontologie şi întregimi complex de probleme care interesează direct existența subiectivității. Nu este caracteristic acest fapt că probleme atât de chinuitoare, angajând dramatic ființa noastră subiectivă, dacă la Kierkegaard păstrau încordarea dureroasă a unei subiectivități neliniştite, la d. Blaga sunt convertite într-un plan logic ?

Noi cei tineri căutăm peste tot disperare, de aceea nu putem avea decât o admirație pur intelectuală pentru dl. Blaga.

Pentru definirea cunoaşterii luciferice este necesară diferențierea ei de cunoaşterea paradisiacă. Aceasta se caracterizeaează prin fixare asupra obiectului, care poate fi considerat dat integral sau numai cu posibilități de a fi dat. Este o ataşare familiară de obiect, determinând o poziție liniştitoare, deoarece cunoaşterea paradisiacă îşi e suficientă sieşi. Cunoaşterea luciferieă se detaşează în mod particular de obiect, fără a părăsi însă obiectul.

Obiectul cunoaşterii luciferice este totdeauna un mister. Ea provoacă o criză în obiect, din cauza unei despicări lăuntrice în structura obiectului. Nu permanența sau poziția liniştitoare, ci problematicul, incertitudinea şi aventura, definesc acest tip de cunoaştere. „Criza obiectului", „problematicul", „construcția teoretică" sunt specifice, în deosebire de cea paradisiacă ale cărei intenții se limitează la determinarea unui obiect găsit într-o totală prezență. Discrepanța lor nu trebuie interpretată în mod absolut, deoarece amândouă sunt moduri ale „cunoaşterii înțelegătoare". (Remarc în treacăt ce dificultăți, provocate de insuficiența limbii noastre, întâmpină un filosof când încearcă să traducă expresiile germane.

Crede d. Blaga că la noi se poate introduce problematica atât de complicată a lui Verstehen ? Eu nu cred, deoarece „înțelegerea" românească n-are semnificația gnoseologică germană).

Particularitatea de ansamblu a cunoaşterii luciferice este preocuparea de mister, problematizarea excesivă. Un obiect al cunoaşterii paradisiace în cunoaşterea luciferică este convertit în semn arătat unui mister în esență ascuns. Pe când în cunoaşterea luciferică obiectul e misterul deschis, în cunoaşterea paradisiacă obiectul e exterior misterului.

Dacă d. Blaga este orientat mai mult în spre determinările formale ale problemelor religioase şi filosofice, d. Nichifor Crainic se interesează în primul rând de precizările de conținut şi de perspectivele metafizice ale problemelor. Aceasta este evident atât din articolul asupra d-lui Blaga, cât şi din studiul de sinteză şi perspectivă „Sensul teologic al.frumosului".

D. Crainic are marele avantaj de a se fi încadrat inițial şi organic în categoriile gândirii extatice, de a fi simțit primatul ontologicului față de psihologic, şi al metafizicului față de istoric eliminând implicit incertitudinile provocate de psihologism, istorism şi alte forme de relativism care nu pot fi depăşite decât prin gândirea extatică, prin iraționalism sau metafizică. Obiectivismul estetic al d-lui Crainic îşi are rădăcinile în orientarea inițială metafizică, iar nu formală sau psihologică. Esteticul nu e autonom, ci este într-o strânsă legătură cu teologicul, în această concepție ordinea lumii e un reflex al frumuseții transcendente, fără ca prin aceasta obiectivitatea sensibilă a frumosului să fie alterată atribuindu-i-se un caracter pur fenomenal, aşa cum făcuse platonismul. Florenschi şi Bulgakov identifică Sofia cu marea frumusețe ce străluceşte în lume. Frumusețea sensibilă câştigă în valoare şi transformă lumea în cosmos prin participarea la frumusețea primordială a arhetipului ei transcendent, la Sofia. Că această relație dintre imanența concretă şi transcendența sofianică nu se realizează cu o negație a caracterului obiectiv şi intrinsec al frumosului, o dovedeşte următorul citat: „Principiul divin al frumosului trebuie conceput însă lăuntric străbătând din adâncurile tainice în măduva lucrurilor şi modelându-le cu impulsul creator dinlăuntru în afară, determinându-le contururile şi formele ce alcătuiesc frumusețea sensibilă a lumii. Acțiunea lui are aspectul unei fatalități organice". [...]

D. Mihail Polihroniade, care a devenit un îndrumător politic al tinerei generații, semnează un articol despre „Necesitatea politică a reformei morale", în care eliminând de la început discuții pretențioase de politică principială, se referă la imperioasa necesitate de a soluționa practic şi imediat problemele actuale ale statului. Deşi nu admit multe elemente din orientarea politică a d-lui Polihroniade şi refuz categoric de a recunoaşte un primat al politicului deoarece consider valorile politice la periferia vieții spirituale – nu pot însă decât să fiu de acord cu d-sa atunci când preconizează teroarea ca unicul mijloc de a distruge venalitatea din această țară. A trecut timpul în care se mai putea umbla cu formule de compromis. Decât , nu pot să nu fiu melancolic gândindu-mă la eclectismul românesc pe care nu-l găsim numai în valorile propriu-zise ale culturii, ci şi în politică. Această țara este țara compromisului şi în care oamenii nu se nasc decât pentru a deveni plați.[...]

Lettre sur Mircea Vulcănescu

Paris, le 20 Janvier, 1968

Dans les Récits Hassidiques, il est dit de Baal-Shem-TOV: „Alors que les âmes étaient toutes en Adam, à l'heure où celui-ci s'approcha de l'Arbre de la Science, l'âme de Baal-Shem-Tov s'échappa et ainsi ne mangea point du fruit de l'Arbre".

Plus je pense à votre père, plus il m'apparaît qu'il était, lui aussi, une exception vertigineuse, qu'il devait également avoir éludé par quelque miracle notre commune malédiction. Il peut sembler insensé d'affirmer, à propos d'un esprit véritablement universel, qu'il n'avait pas goûté au fruit maudit. Cela doit être vrai pourtant, car son savoir prodigieux était doublé d'une pureté telle que je n'en ai jamais rencontré de semblable. Le péché originel, évident en nous tous, n'était pas visible en lui, en lui qui était si bien en chair et en qui, paradoxe merveilleux, s'abritait l'évadé d'une icône. Qu'il parlât Finances ou Théologie, il émanait de lui une puissance et une lumière qu'il ne m'appartient pas de définir. Je ne veux pas faire de votre père un saint mais il l'était en quelque sorte. Songez que lui, entouré d'auteurs, n'a jamais aspiré à en être un, que la volonté d'avoir un nom lui semblait inconcevable, qu'il ne fut à aucun moment séduit par la gloire, cette tentation dé l'homme déchu et qui ronge tous les mortels, sauf quelques isolés qui ont retrouvé l'innocence aux extrémités de l'esprit. Je ne pense pas qu'il ait jamais été effleuré par l'idée malsaine d'être un incompris; il ne jalousait et ne haïssait personne: hostile à la possibilité même de se faire valoir, il ne s'évertuait pas à être, il était. Un jour que, dans un accès de fureur contre ce que j'appelais alors „notre néant natal", je lui disais que nous n'avions pas été capables de produire un seul saint, il me répondit avec son aménité coutumière qui, cette fois-là, trahissait quelque véhémence: „Vous auriez du voir cette vieille que j'ai connue dans un village perdu et qui, à force de prosternations et de prières, avait marqué de ses genoux te sol de sa chaumière. La sainteté véritable n'a pas besoin de se montrer et d'être reconnue."

Nous n'étions pratiquement jamais d'accord sur le rôle dévolu à notre pays, auquel, par masochisme ou Dieu sait quoi, je me plaisais à ne reconnaître aucun mérite ni aucune chance. Pour moi, la donnée essentielle, le concept roumain par excellence était celui de nenoroc. J'y faisais allusion en toute rencontre, avec une insistance dont votre père ne pouvait pas me savoir gré. Je revins à la charge, dans une lettre, la dernière que je lui écrivis pour le remercier d'une étude qu'il m'avait dédiée et où il citait force, locutions autochtones chargées de sens et de sagesse, mais où, lui disais-je, il avait omis la plus importante, la plus révélatrice: „N-a fost să fie" – dans laquelle je voyais le résumé, la formule, l'emblème de notre destinée. Dans ce débat où nos thèses s'affrontaient, maintenant je ne suis plus si sûr, avec le recul, d'avoir eu raison. Souffrir jusqu'au tourment à cause de l'insignifiance historique de son pays est une infirmité de littérateur, un vice de scribe. Mircea Vulcănescu, nullement exposé à ces faiblesse, n'appréciait, lui, que les valeurs intrinsèques: que son pays, on que lui-même, existait ou non aux yeux des autres, cela ne comptait guère pour lui. Et parce qu'il était si étranger à cet orgueil de mauvais aloi, vous comprendrez aisément pourquoi, à aucun moment, je ne l'ai vu amer ni crispé. Comme il vivait chaque instant intégralement, tout ce dont il parlait devenait un univers. Son extraordinaire vitalité transfigurait et les problèmes et les paysages. J'ai visité souvent le Parc de Versailles, mais je ne l'ai vu réellement qu'une seule fois, de façon définitive, inoubliable, avant la guerre, lorsque votre père nous expliquait, à Wendy et Dinu-Noica, et à moi-même, que le jardin que nous contemplions du haut de la terrasse était conçu comme une monade, une monade paradoxalement munie d'une fenêtre, d'une seule, cet intervale qu'on aperçoit au bout, entre deux peupliers, par où, de cet espace clos, on rejoint l'infini. C'était avec une ferveur savante

qu'il nous révélait ce monde parfait, marqué néanmoins d'une faille métaphysique; il nous faisait, aurait-on dit, la théorie du paradis, duquel sans doute sa mémoire, plus vive que toute autre, gardait une empreinte nette. Par quelque côté, j'en avais la certitude, il nous échappait toujours; c'est ce que j'aimais en lui. Impossible de le cerner, de soutenir qu'il était ceci ou cela. Philosophe, il le fut, point de doute. En même temps, il était bien mieux qu'un philosophe. Il était miraculeusement n'importe quoi. II n'y a pas de sujet qu'il ne traitât avec empressement et minutie. Quelle ne fut pas ma stupéfaction quand il m'apprit un jour qu'il venait d'écrire, pour je ne sais quelle encyclopédie, un texte long et détaillé sur la première guerre mondiale ! Il y avait consacré des mois et des mois, sans le sentiment d'avoir perdu son temps ou d'avoir abordé un secteur extérieur, indigne de lui. Jamais il ne s'abaissait au regret, tel me paraissait être son secret, secret que, je vous avoue, je souhaitais tant pouvoir lui dérober. „Le refus indéfini d'être quoi que ce soit", non, il n'aurait pas souscrit à la devise de Valéry; la sienne eût été plutôt: „L'acceptation indéfinie d'être n'importe quoi, d'être tout", l'acceptation ou, si vous voulez, la joie. Je ne puis imaginer votre père dans le désespoir. Mais, d'un autre côté, il me semble difficile de croire qu'il n'en ait pas connu les affres. Lui, si ouvert, si préparé à comprendre tout, il n'était cependant pas voué par nature à concevoir l'enfer, encore moins à y descendre. Ce que je tiens à vous dire, c'est que de tous les esprits que j'ai aimés et admirés, aucun ne m'a laissé, autant que votre père, un souvenir aussi fortifiant; il me suffit de me rappeler son image, bouleversante de clarté, pour que soudain je trouve un sens à l'insanité d'être et que je me réconcilie avec l'ici-bas.

Dumnezeu – mic cât un plutonier

A crede în Dumnezeu, n-are legătură cu biserica lui; că pentru creştinism nu se mai poate lupta eficace şi ca atare studiul teologiei nu mai poate constitui o misiune; religiozitatea ta este fructul unei crize trecătoare, iar nu a unei dispoziţii organice; pe D-zeu nu l-ai descoperit în tine, ci în neliniştea ta (care neliniște în câțiva ani sunt sigur că nu va mai avea conținut religios); entuziasmul religios constituie o salvare, pentru ca odată epuizat să te lase vid. Şi atâtea altele... Aş vrea să nu mă înțelegi greşit. Eu nu sunt împotriva convingerilor tale religioase, ci împotriva ataşării tale de o instituție moartă sau care moare. Biserica a fost instituția cea mai grandioasă, ca model şi formă politică de viață (ca tactică, dacă vrei). Agonia ei este atât de lungă, fiindcă viața ei a fost imensă, teologia n-o să-ți dea nici o satisfacție de orgoliu. Admit să studiezi mistica, pe care, după muzică, o prețuiesc mai mult din tot ce au produs oamenii. Dar la teologie nu vei găsi mistică, vei găsi, însă, dogme, istorie şi raționalism voalat.

Faci cea mai mare greşeală dacă vei părăsi dreptul, fiindcă în câțiva ani vei părăsi şi teologia, rămânând de două ori vid. Când am descoperit religia şi eu am fost tentat să urmez teologia. Acum regret de a nu fi studiat dreptul, dacă n-ar fi decât pentru cultura juridică. Tu eşti un temperament sceptic şi prin studiul teologiei îți vei mări dar îndoielile. Pentru oameni ca tine sau ca mine, religia este un deliciu otrăvitor, care ne seduce cu certitudini ce sunt doar amăgiri. Eu nu cred în aceste amăgiri, dar le prețuiesc mai mult decât orice realități. Toată Biblia este un sistem de amăgiri, o sumă de iluzii, care mă interesează mai mult din punct de vedere politic. Pentru cucerirea puterii se poate învăța numai de la Cristos şi dintr-un tratat de tactică militară, presupunând neapărat că ai o doctrină şi o organizație.

În D-zeu nu cred, decât când orgoliul mă identifică cu el. Niciodată n-am crezut în D-zeu, dar totdeauna m-a interesat personal, privat. Înțelegi: nu ca o problemă a mea. N-am făcut altceva cu El decât să-i cer socoteală. Dar în fața întrebărilor mele este atât de mic cât un plutonier. În definitiv, Dumnezeu nu răspunde niciodată.

Nu te băga sluga lui D-zeu, fiindcă nu-i rentabil. Vei fi mai nefericit decât înainte. Fii diletant cu principiul ultim. Odată prins în el, nu vei mai avea libertatea să te duci în altă parte, mai departe. În principiul ultim eşti pentru ultima oară.

14 Aprilie 1935

Dumnezeu îşi compromite în noi eternitatea

De ce îți condiționezi existența de credința ta în D-zeu ? În loc să lucrezi la fortificarea şi la autonomia ta, îți sacrifici viitorul pentru un ideal fără durată. Tu trebuie să mă înțelegi bine: eu nu sunt împotriva credinței în D-zeu, ci împotriva consecințelor pe care tu le tragi din ea, care, considerând comparativ lumea noastră şi a lui Pascal, sunt mai drastice decât ale acestuia.

Nu înțeleg cum sunt oamenii care cred în D-zeu, deşi mă gândesc zilnic la el. Luther punea religia înaintea muzicii; pentru mine muzica este suprema expresie şi numai în al doilea rând, religia. Crizele religioase sunt aşa de importante şi de grave, îneît e greu să se spună dacă pleacă din boală sau ele însele sunt una. Nu te juca cu destinul tău; nu uita că în afară de viață nu există decât iluzii, singura realitate.

Cu D-zeu am început şi eu. Şi de atunci numai căderi, cărora am început deja să le pun capăt şi le voi pune. El nu poate nimic împotriva unei voințe infinite. De la sfinți am învățat în ce fel mă pot face independent de lucrurile absolute prin metoda mea, a orgoliului fecund şi calculat.

Te înşeli dacă îți închipui că nu iau în serios convingerile tale sau că nu le apreciez. Ceea ce e dureros pentru mine este că le iau prea în serios, de-a dreptul în tragic. Numai că eu ştiu că dacă D-zeu nu trăieşte în timp, el este totuşi timpul nostru. În noi, îşi compromite el eternitatea.

Nu ştiu a câta tristeţe

Ai fost tot timpul slab, trist şi abătut. Şi acest lucru m-a durut mult, mai mult decât durerile mele. Când răul devine organic într-o familie, atunci totul îmi pare pierdut. Nu-ți doresc în nici un caz să încerci pe cont propriu toate experiențele prin care am trecut eu, cu atât mai mult cu cât n-ai rezervele de neseriozitate care m-au salvat de atâtea ori. După ani de zile de naufragiu, încerc disperat să-mi caut un ţărm şi o direcție, cu şanse improbabile. De ce vrei cu orice preț să-ți pui viața la bătaie ? După ce, ca om, eşti slugă naturii, slugă societății, te-ai băgat acum slugă şi lui D-zeu ! Tu ştii, însă, că nu se poate sluji la doi stăpâni, dar la trei.

M-ar durea teribil să te văd preot. Sunt atâtea lucruri de rezolvat în lume, încât pe calea ce-ai apucat nu vei rezolva nimic. Devin-o activ şi fă politică. Spiritul nu ne mai poate salva pe nici unul. Că am o slăbiciune pentru spirit este ultima mea tărie şi nu ştiu a câta tristeţe.

Scrie-mi amănunțit ce e cu tine, ce intenționezi, unde vrei să ajungi. Eu îți dau numai un sfat: nu lua acum hotărâri prea mari, căci mai târziu regretele nu vor fi mai puțin mari.

Antropologia filosofică

Antropologia filosofică există de când omul a încercat cu o perspectivă cuprinzătoare să-şi înţeleagă esenţa şi destinul său, de când acesta, sustras asimilării naive în obiectivitate, s-a diferenţiat de lumea înconjurătoare şi a devenit conştient de această diferenţiere. În fiecare cultură există o anumită viziune a omului. Dacă antropologia filosofică nu ocupă în cadrul disciplinelor filosofice pe care le-au produs diversele culturi un domeniu determinat aceasta se datoreşte faptului că ea a fost integrată în concepţiile de etică, în consideraţiile asupra vieţii, viziunea antropologică fiind închisă în aceste concepţii şi consideraţii. Importă în acest caz mai puţin structura valorilor în configuraţia lor imanentă, cât relaţiile ce se stabileau între diverse domenii, întrepătrunderea lor fără ca aceste relaţii între domenii să fi fost conştiente omului, deoarece ele nu se cristalizaseră în sisteme autonome.

Astăzi antropologia filosofică îşi are o relativă independenţă faţă de domeniile care vizează indirect omul. Mai mult: o situaţie de supraordonate, care-i împrumută caracterul unei discipline cu perspectivă sintetică.

Preocupările antropologice au început să ia o dezvoltare atât de bogată în lumea contemporană din două motive: necesitatea de a găsi o disciplină care să depăşească printr-o cuprindere bogată diferenţierea valorilor rezultată din specializarea excesivă a ştiinţelor spiritului şi insistenţa crescândă a interesului omului pentru propria sa fiinţă.

Diferenţierea valorilor a dus la o distrugere a unităţii spiritului, la o risipire în forme fragmentare şi izolate. Valorile s-au cristalizat în structuri autonome cu tendinţe de închideri şi delimitări categorice. Această, formalizare a împiedicat, viziunea şi înţelegerea vieţii şi a omului.

Reacţiunea împotriva formelor din orientările intuitive în cunoaştere rezultă din necesitatea de a prinde viaţa în plenitudinea şi multiplicitatea expresiilor ei, de a surprinde caracterul originar şi datul pur. Diversităţii de perspective pe care le prezintă sistemele individuale, cunoaşterea intuitivă opune orientarea şi considerarea globală, care adânceşte conţinuturile dincolo de formele exterioare vieţii într-un efort de pătrundere unitară. Prin aceasta cadrele transcendente ale valorilor sunt sfărâmate realizându-se o apropiere de imanenţa vieţii. Constituirea valorilor într-o regiune independentă de om şi considerarea lor ca atare a eliminat posibilitatea unei înţelegeri vii a productivităţii unui fond antropologic. Faţă de aceste dizarmonii rezultate dintr-o diferenţiere excesivă, antropologia filosofică intenţionează o considerare sintetică derivată din faptul că ea presupune toate disciplinele referitoare la om, reprezentând în acelaşi timp o viziune bine închegată, iar nu o alăturare amorfă de elemente divergente. Dacă presupune, bunăoară, etica, aceasta nu înseamnă că admite, metodele şi criteriile ei. Viaţa morală este interesantă în studiul omului numai întrucât revelează elemente caracteristice pentru înţelegerea naturii acestuia.

Interesul crescând pentru natura omului a dus în lumea contemporană la un fenomen destul de interesant şi care consistă într-o simplificare a raporturilor dintre om şi existenţa concretă. Omul în faţa acestei existenţe alcătuieşte un dualism rezultat din eliminarea diverselor elemente care se interpun între el şi existenţă. Reacţiunea atât de evidentă azi împotriva simbolismului culturii este expresia necesităţii de a înţelege datul în mod viu şi nefalsificat. Omul se separă de lume, dar acest act de separaţie este numai un moment în procesul de recâştigare a existenţei. O orientare intuitivă n-a fost posibilă decât acolo unde încordarea unui dualism a necesitat din cauza tensiunii extrase o apropiere între cei doi termeni. Unii concep sensul antropologiei filosofice în preocuparea exclusivă de acest raport al omului cu lumea înconjurătoare. Decât , în acest caz, se deviază de la intenţia principală a

antropologiei de a cunoaşte esenţa omului, limitându-i domeniul de cercetare la caracterul exterior al omului, la modalităţile obiective de comportare, a căror studiere nu deschide perspectiva înspre fondul lăuntric. Slăbirea interesului pentru natură şi mărirea interesului pentru om este semnul unui umanism nou ?

Despre un umanism nu se poate vorbi în cultura contemporană, care poartă toate caracterele unei destrămări a omului, unei dezagregări interioare care pe planul culturii a dat naştere acelui antinomism în lumea valorilor ce împrumută acesteia un vădit caracter de inconsistenţă. Umanismul pleacă de la ideea consistenţei omului, a configuraţiei lăuntrice unitare. În cultura contemporană domină viziunea pesimistă a omului care se opune optimismului umanistic. Omul ca o fiinţă contradictorie, insuficientă şi agitată, cu posibilităţi finite, dezintegrată din cosmos, luptându-se între naivitate şi conştiinţă, incapabilă de universalitate, înfăţişează o imagine care se opune imaginii antropologice plină de clasicitate a umanismului. Ceea ce acesta concepuse ca posibilităţi indefinite ale omului, admiţând o perfectibilitate continuă şi un spor al echilibrului vieţii ce se realizează istoric, sau o însumare progresivă a valorilor care-ar echivala cu conceperea omului contemporan ca reprezentând totalitatea istorică într-o expresie actuală, au devenit în faţa realităţii simple iluzii, ficţiuni sau drăgălăşii filosofice, omul rămânând fiinţa torturată aruncată morţii.

Interesul pentru om, pentru rosturile lui, nu s-a născut din nevoia unei supravalorificări ci din tendinţa de a înţelege fără anticipaţiile şi atribuirile subiective care falsifică o realitate obiectivă.

Din acest motiv antropologia are la bază un procedeu descriptiv. (Descriptivul fiind considerat într-o accepţie mnai generală decât cea curentă). Aceasta nu trebuie să asimileze antropologia filosofică antropologiei ştiinţifice. Nu că prima s-ar putea dispensa de cea din urmă, dar intenţiile şi perspectivele sunt altele, Concepţiile lui Scheler sau Heidegger ar fi apărut chiar dacă Daubenton sau Blumenbach n-ar fi pus bazele antropologiei ştiinţifice şi aceasta n-ar fi existat. Antropologia filosofică este mult mai aproape de teoria concepţiilor de viaţă decât de antropologia ştiinţifică. De aici derivă fenomenul destul de interesant că în evoluţia concepţiilor de antropologie nu se poate vorbi de progres în sensul în care acesta ne este prezentat de ştiinţa pură. În ştiinţă stadiul ultim e cel mai valabil. Provizoratul lui rezultă numai din raportarea la o formă ideală de cristalizare definitivă. Concepţiile antropologice îşi au sursa într-o trăire iraţională, într-o experienţă vie care determină un sens specific construcţiei teoretice. Experienţele din care se constituie o atitudine de viaţă nu se produc după criterii sau formule, ci se nasc spontan. Structura formală şi sistematică a concepţiei reprezintă expresia şi realizarea obiectivă acestor experienţe. Atitudinile în faţa vieţii şi a omului sunt dincolo de criteriul adevărului sau al valabilităţii. Nu se poate spune că o atitudine de viaţă nu este adevărată.. O critici fiindcă experienţa ta subiectivă te orientează în altă direcţie. Niciodată, însă, nu poţi pretinde să modifici atitudinea altuia, fiindcă nu există posibilitatea de a convinge pe cineva de non-valoarea sau falsitatea atitudinii sale. Critica poate să vizeze cel mult planul sistematic al concepţiei.

Din acest gând al iraţionalităţii atitudinilor de viaţă derivă în fond încercările de tipologie, la naşterea căreia mai contribuie şi fenomenul apariţiei istorice a acestor atitudini în structura lor ireductibilă. În antropologia filosofică, tipologia ocupă un loc însemnat. Evident, numai în antropologia contemporană, fiindcă aceea care s-a născut în diversele culturi, la anumite momente istorice s-a limitat numai la o pură construcţie fără să încerce şi o înţelegere a tipurilor antropologice. Explicaţia şi justificarea încercărilor tipologice îşi găseşte un fundament în perspectiva istorică atât de bogată pe care o are lumea de azi care-i dă omului posibilitatea de a cuprinde complexitatea lumii istorice. Tipologia rezultă din necesitatea de a simplifica şi ordona această complexitate, de a găsi constantele esenţiale şi fundamentale în direcţiile multiple ale activităţii omului, de a cristaliza în forme determinate conţinuturile spirituale. Nu se poate contesta că în intenţiile tuturor încercărilor de tipologie tendinţa spre schematizare este intenţional eliminată. Practic, schematizarea devine

inevitabilă. Variaţiile existente între tipuri sunt fatal neglijate. Ceea ce caracterizează tipologia este încadrarea şi delimitarea tipurilor după criteriul valorilor specifice. Un tip nu este o unitate determinată în mod absolut, fără nici o derogaţie de la sensul lui ideal, de la alcătuirea lui formală pură, ci reprezintă o anumită diversitate, un complex de elemente organizate într-o alcătuire diferenţială. Există însă în acest complex elemente sau valori care predomină, care individualizează acel tip în cadrul celorlalte valori specifice a căror cunoaştere este lămuritoare pentru structura aceluia. Pe acest criteriu al valorilor specifice se bazează şi posibilitatea de individualizare şi deterninare a culturilor.

Încercările tipologice în antropologie nu se pot realiza fără concursul psihologiei şi caracterologiei. Acestea oferă material concret şi studii particulare pe care se poate construi şi sintetiza. Deoarece caracterologia este indispensabilă antropologiei, trebuie amintit că problema caracterologică a sexelor este şi o problemă de antropologie, că un sistem al acesteia pentru a fi complet nu o poate negiija. Otto Weininger, în celebra sa carte „Geschlecht und Charakter", a arătat cum în caracterologia mai veche problema bărbatului şi a femeii era aproape inexistentă. Cercetările lui aprofundate au adus această problemă în centrul atenţiei generale. Nu mai puţin interesante în acest domeniu sunt studiile lui Bachofen, care a arătat ce rol mare joacă această problemă în interpretările mitologiei.

Studiul sexelor, încercările tipologice, istoria concepţiilor antropologice constituie părţi importante ale unei antopologii şi care îi împrumută acesteia un caracter de complexitate, dar şi o perspectivă relativistă. Omul, în urma acestui fel de consideraţii devine o fiinţă complet insuficientă, fragmentară, incapabilă să realizeze o totalitate armonică. Antropologiei umaniste îi ia locul o antropologie tragică în care omul este prins în toată structura lui antinomică. Tipologia este cea mai mare lecţie de relativism. Omul nu se poate realiza după ea decât în expresii individuale, nu este viu decât dacă îmbracă forme relative, acestea fiind în mod fatal determinate şi mărginite. Omul economic, religios, politic etc..., toate aceste expresii în care se realizează omul dovedesc capacitatea lui finită, posibilităţile reduse şi limitate. Fără să fie în intenţiile ei, antropologia umanistă a creat o imagine abstractă a omului, dincolo de timp şi istorie.O imagine concretă a omului n-o putem câştiga decât dacă-l privim ca o fiinţă temporală şi istorică, dacă-l integrăm în existenţialitate. Nu putem înţelege esenţa şi destinul omului decât considerând ceea ce el a realizat, ceea ce a produs în decursul dezvoltării lumii istorice. Antropologia nu poate sa aibă o consistenţă decât privind descriptiv ceea ce a realizat în decursul vieţii istorice. Aceasta nu înseamnă că ea se delimitează la o enumerare şi înşirare de fapte şi forme pe care le-a produs această viaţă. În acest caz n-ar mai fi antropologie filosofică pură. Orientarea descriptivă a antropologiei se referă la faptul că omul nu poate fi înţeles în natura lui concretă decât prin desprinderea esenţei sale din ceea ce el a realizat. Dacă există un sens al omului acesta nu poate fi determinat decât din derivarea lui din imanenţa istoriei. Precizarea aceasta explică de ce elementul constructiv este secundar în antropologie, iar cel normativ nevalabil. Procedarea normativă pleacă de la o poziţie transcendentă omului. Defectul ei esenţial apare atunci când vrea să atribuie omului sensuri care nu sunt imanente lui, când le construieşte din afară referindu-le apoi la om. Etica normativă de stil vechi se menţine într-o astfel de poziţie faţă de om. După ea normele pot modifica efectiv omul asimilându-l într-o sferă ideală de valori. Transcendentalismul acestei etici derivă din caracterul ei formalistic. Prin aceasta ea scoate pe om din istorie. Procedarea ei consistă în a trece de la valori în spre om. Antropologia pleacă de la om în spre valori. În domeniul problemelor de cultură ea nu se interesează de structura valorilor ci de omul care produce valori. Aceasta o diferenţiază de filosofia culturii.

Din cauza credinţei în norme, atât de dezvoltată în sistemele de etică normativă, derivă şi cel optimism moral, absolut inacceptabil pentru cine cunoaşte omul aşa cum acesta s-a prezentat până acum. Eficacitatea soluţiilor care este atât de mult apreciată de astfel de sisteme devine iluzorie când se găseşte caracterul de exterioritate al normelor, care le aduce

la incapaciatea unei modificări efective a omului. Diferențierea antropologiei de etică se prezintă şi în problema judecăților de valoare. Este în structura eticii activitatea de valorificare de apreciere, activitate care ierarhizează valorile şi conținuturile, care diferențiază şi izolează diversele forme de viața, care specifică şi individualizează manifestările spirituale. Acestea toate nu sunt considerate în existența lor pură, ci li se atribuie o anumită valoare, ceea ce, în cele mai multe cazuri, constituie o subiectivizare. Valorificarea poate să constea fie din obiectivarea unui fond subiectiv, care să transfigureze anumite conținuturi, fie din raportarea acestora la o regiune ideală a valorilor, aşa cum au încercat unii teoreticieni mai noi ai metodologiei istoriei. Valorificarea nu cunoaşte datele pure şi nici structurile obiective în alcătuirea lor, independentă de un fond antropologic. Ea aduce în planul central ființa subiectivă. Sistemul normelor, al valabilităților etc. ocupă un rol aşa de important în etică, deoarece reprezintă criteriile în activitatea de valorificare.

În antropologie judecățile de valoare trebuie eliminate; cel puțin judecățile de valoare aşa cum ele se prezintă în etică. De fapt, judecățile de valoare se nasc de regulă acolo unde e vorba de o modificare într-un sens oarecare, cum e cazul eticii. Antropologia nu intenționează să schimbe pe om, să-i fixeze linii şi direcții, să-i delimiteze un cîmp de activitate, ci constată care sunt elementele esențiale ale omului şi de aici pleacă în spre o determinare a sensului său. Se realizează în acest caz mai puțin o judecată de valoare cât o încadrare într-o valoare ce a produs-o omul în decursul timpului, iar nicidecum una pe care i-am atribuit-o noi. Trebuie să recunoaştem că orientarea descriptivă a antropologiei nu poate fi realizată integral şi ca atare există în tendințele ei multe din elementele unei exigențe.

În această ordine de idei nu este inutil a aminti o particularitate a omului şi care vizează imposibilitatea lui de a privi lucrurile în afara de semnificații şi atribuiri. De aici derivă o atitudine cu totul particulară a omului în fața vieții. Aceasta n-are farmec decât dacă te abandonezi ei, dacă te contopeşti cu devenirea ei irațională. Formele vieții sunt finite şi limitate, insuficiente şi inconsistente. Cercetarea şi aprecierea, tendința de căutare de semnificații, de a judeca sub unghiul valorii aduce cu sine o problematizare a vieții, care o scoate din irațional şi din cursul ei spontan. Este caracteristic faptul că temperamentele pesimiste sunt acelea care apreciază cel mai mult cu perspectiva valorii. Oricum în cazul pesimismului, perspectiva se măreşte până a deveni una a eternității, formele reduse ale vieții apar înaintea acesteia în toată nulitatea lor.

Pentru animal, ale cărui reacțiuni instictive reprezintă expresia cea mai embrionară, rădăcina primă a judecății de valoare – la copil fiind acelaşi caz –, totul se reduce la viață. Omul o valorifică şi pe aceasta, situându-se oarecum în afară de ea. – Față de o astfel de antropologie care plasează pe om singur în fața vieții se ridică antropologia religioasă, care prezintă o viziune cu totul particulară a omului, viziunea rezultată din tendința de a-l raporta pe acesta nu la valori exterioare lui, numai gradual, ci la transcendență. Omul în concepția religioasă n-are valoare decât prin relație cu divinitatea. Singur nu este conceptibil şi nu este susceptibil de inteligibilitate. Numai prin raportare la regiuni transcendente devine o ființă cu sens. Omul nu este adus singur în fața vieții nici nu e supus destinului său interior, ci este în funcție de realități transsubiective. Din acest motiv nu există în religie o antropologie pură; aceasta, nici nu este posibilă în cadrul ei. Concepția religioasă a omului este numai aparent pesimistă. Posibilitățile de mântuire, de transcendere a omenescului sunt foarte vii în cercul problemelor ei. Pesimismul viziunii antropologice religioase pare că ar deriva din faptul că pentru religie (în special cea creştină), omul este o ființă decăzută ce trebuie depăşită. O observare mai atentă descoperă că idealul unei antropologii religioase este divinizarea omului. Soloviev şi Berdiaeff formulează concepția omului-Dumnezeu, care în fond nu reprezintă altceva decât expresia unui optimism pe care nu-l justifică datele realității. Paradoxul antropologiei religioase consistă în a voi să scoată pe om din omenire, de a voi să elimine şi să elibereze o ființă istorică din istorie. Ea concepe că omul poate să realizeze absolutul şi universalul. Toate acestea derivă în cele din urmă din

incomprehesiunea religiei pentru timp, pentru încadrarea temporală a obiectelor şi fiinţelor, pentru limitarea şi insuficienţa în care trăieşte lumea întrucât aceasta are un caracter de temporalitate. Antropologia religioasă crede că ridicarea omului nu se poate realiza decât prin negarea lui. În realitate omul n-are o justificare mai adâncă decât în el însuşi. Iată de ce orice antropodicee reprezintă o încercare fără termen, fiindcă reprezintă un efort de a justifica omul faţă de un principiu din afara lui.

Antropologia religioasă este foarte interesantă pentru studiile de istorie a antropologiei, fiindcă ea revelează o perspectivă cu totul specifică a omului, în care acesta nu este considerat în alcătuirea şi natura lui imanentă, ci în funcţie de realităţi transcendente. Omul în această concepţie reprezintă posibilităţi care nu sunt închise în structura omenescului, ci sunt adăugate. – Împotriva unei astfel de concepţii, pentru noi, esenţa şi destinul omului nu ni le poate revela decât o antropologie imanentă.

O problemă esenţială într-o antropologie, problemă foarte neglijată în studiile de această natură, este cea referitoare la faptul dacă antropologia implică sau nu antropologismul. Aparent, această problema este numai de domeniul teoriei cunoştiinţei. O adâncire descoperă că ea interesează însăşi chestiunea sensului omului.

Teoria cunoaşterii şi logica pun problema antropologismului în momentul cercetării asupra caracterului de universalitate al adevărului şi al principiilor logice. Dacă ele sunt în funcţie de structurile psihologice multiple şi variate, nu există o valabilitate universală a logicului, fiindcă acesta este dependent de condiţii de ordin concret şi existenţial, care anulează orice posibilitate de autonomie ideală. Psihologismul şi antropologismul reduc datele ideale de la caracterul lor absolut la relativitatea temporalului şi succesivului. Este logicul succesiv ? Se desfăşoară istoric? După antropologism – nu numai logicul, dar datele ideale în genere sunt în funcţie de elemente ţinând de configuraţii şi alcătuiri specifice şi diferenţiale. Domeniului valabilităţii pure i se substituie existenţialitatea care scoboară idealul în devenire şi concret. Sub forma istoricizantă, antropologismul ne prezintă lumea idealului ca dependentă de diversele forme de cultură, în funcţie de specificările pe care diversitatea vieţii istorice le prezintă ca expresiile unei bogăţii de conţinuturi.

Antropologismul nu are o justificare mai adâncă, întrucât el neglijează un fenomen esenţial şi care vizează detaşarea lumii ideale de om, cristalizarea în forme autonome, cristalizare care dacă înseamnă moarte nu este mai puţin adevărat că alcătuieşte o regiune a formelor, valabilă pentru constituirea unor scheme regulative, mai puţin importantă însă, pentru viaţă.

Antropologia nu implică neapărat antropologismul. Ceea ce trebuie stabilit este că antropologia consideră lumea ideală ca având o valoare şi o fecunditate numai întrucât omul se menţine într-o relativă comuniune cu ea, întrucât aceasta nu s-a dezbinat într-un dualism ireductibil. Aici e sensul afirmaţiei pe care am făcut-o când susţineam ca în antropologie nu plecăm de la valori în spre om, ci de la om în spre valori. Acesta creează valori care au caracter viu până atunci când el păstrează cu ele legătura organică necesară spre a evita procesul de formalizare, de consumare a conţinutului. Dezbinarea de lumea ideală şi de lumea valorilor aduce cu sine creşterea acelora în acel caracter de valabilitate ce le asigură rigiditatea formală, dar şi sterilitatea pentru un fond subiectiv de viaţă. Numai comunicarea imanentă determină caracterul viu. Pentru antropologie teoria culturii se reduce la această problemă esenţială. Ea explică de ce în decursul vieţii istorice, epocile acelea au fost mai fecunde şi mai productive în care omul s-a menţinut într-un echilibru viu şi organic cu valorile produse. Multiplicitatea momentelor istorice implică structuri şi consistenţe diferite, închegări şi cristalizări variate. Omul se adaptează la această diversitate. Mai mult. El este viu, şi productiv numai întrucât este asimilat unei forme particulare şi unui moment specific al vieţii istorice. Din cauza acestei multiplicităţi nu este posibilă o oaracterizare şi o deteminare tranşantă şi închisă a omului. Nu poţi spune că omul este o fiinţă care crede în

zei sau vizând diversitatea de constituţii spirituale, că omul ar fi, bunăoară, o fiinţă melancolică.

Cercetarea funcţiunilor esenţiale este mult mai fecundă decât unele determinări secundare.

Ceea ce caracterizează pe om şi-i demarcă un loc particular în lume este sustragerea progresivă din iraţionalitatea vieţii, tendinţa crescândă în spre diferenţiere de lumea înconjurătoare, în spre o izolare de ambianţă. Omul apare numai atunci când asimilarea în existenţă nu mai are un caracter de unificare absolută, ci se clatină tinzând în spre dualizare. Reacţiunile imediate şi spontane, care izvorau în formele primitive din izbucnirea năvalnică a vieţii sunt potolite iar uneori paralizate. Faptul cel mai important din lumea istorică – şi fără de care aceasta este inconceptibilă – îl constituie apariţia conştiinţei, în spre a cărei intensificare activează întreg procesul istoric. Astăzi nu mai considerăm acest fenomen cu optimismul superficial care vedea în el expresia unei tendinţe de armonizare şi echilibrare în univers, de depăşire a antinomiilor şi antagonismelor, ci surprindem elementul dramatic ce a fost adus de acest fenomen, de complexitatea crescândă inclusă în acest dramatism. Apariţia conştiinţei n-a fost posibilă decât acolo unde imperialismul vieţii a suferit o limitare, unde izbucnirea acesteia a suferit o îngrădire. Ceea ce se numeşte dominarea instinctelor nu are altă semnificaţie decât aceea a unui minus de viaţă, a unei deficienţe vitale. Omul este un deficient al vieţii. Întreaga viziune psihanalitică a culturii are ca bază această teorie care scoate pe om, întrucât acesta creează valori de cultură, din iraţionalitate. Omul este un animal dezintegrat din viaţă. Trebuie stabilit că această dezintegrare nu are un caracter absolut. În decursul procesului istoric se prezintă grade diferite de adaptare şi de dezintegrare. Omul antic reprezintă, faţă de cel creştin sau indic, o adaptare mai vie; omul Renaşterii, faţă de cel contemporan la fel etc. Toate forţele istorice pe care le-a îmbrăcat omul manifestă în expresii variate şi gradual diferite acest fenomen al dezintegrării.

Max Scheler numeşte pe om un ascet al vieţii. Deşi sugestivă această caracterizare cu toate elementele pe care le implică este insuficientă, deoarece ea vizează mai mult o orientare intenţională de transcendere a vieţii, decât procesul fatal al dezintegrării. Asceza înseamnă o fugă de viaţă, o teamă de devenire şi de timp, o incapacitate de a suporta demonismul şi relativităţile vieţii. Omul n-a fugit, însă, de aceasta. În urma unui proces s-a pomenit în faţa vieţii într-o dualitate, care dac-ar deveni ireductibilă prăbuşirea omului ar fi rapidă şi inevitabilă. Întregul ansamblu al tehnicii derivă în fond din deficienţa vitală a omului, din imposibilitatea unei reacţiuni şi adaptări spontane la viaţă. Nu tehnica a produs inconsistenţa vitală a omului, ci aceasta a dat naştere tehnicii. Complexul întreg de instrumente a rezultat din incapacitatea omului la un moment dat să reacţioneze în faţa mediului cu posibilităţile lui proprii. Structura complicată a tehnicii, rezultată din necesităţile unei vieţi insuficiente, ca o compensaţie a deficienţei vitale, urmând treptat procesul unei desfăşurări în complexitate, a deviat de la sensul ei iniţial, care consta într-un ansamblu de mijloace, spre a deveni scop şi preocupare în sine. Este aici un proces ciudat care converteşte mijlocul în scop şi care în cele din urmă negând progresiunea dialecticii absolutizează formele finite ridicând mijlocul în planul intenţionalităţii pure.

Din acest motiv, tehnica s-a interpus între om şi viaţă. Ea nu mai constituie o completare şi o întregire ci separă şi întoarce pe om spre alte valori decât cele naturale. Artificialitatea tehnicii derivă din formalizarea excesivă pe care ea o implică, din preponderenţa cadrului formal asupra fondului şi conţinuturilor concrete. Valorile pe care le-a produs omul n-au toate sensul unei ameliorări a ordinii lui în univers, a unei integrări într-o totalitate vie şi armonică, ci se dezvoltă uneori în contradicţie cu tendinţele lui.

Nu toate epocile resimt acest conflict cu aceeaşi intensitate, fiindcă nu în fiecare el se realizează în expresii extreme. Apoi relaţia valorilor cu orientarea dinamică a istoriei le determină o specificitate care nu depinde atât de structura lor interioară, cât de raporturile cu momentul istoric respectiv.

Raportarea continuă la viață spre a înțelege omul nu ne depărtează de la gândul unei antropologii pure făcând nevalabilă obiecția adusă antropologiei religioase ? Nu, fiindcă omul însuşi este expresia vieții; dar a unei vieți ce se cunoaşte pe ea însăşi; ceea ce echivalează cu scoaterea ei din iraționalitate. Pentru această idee este ilustrativ faptul că acei indivizi au perspectiva mai adâncă a vieții, care au depăşit încadrarea naivă în existență. Îndepărtarea de naivitate elimineză experiența iraționalului.

Ceea ce numim spirit s-a născut din acea deficiență de care am vorbit. Însemnă aceasta că spiritul e mai tare ca viața ? Scheler – care între antropologii mai noi pune această problemă o rezolvă foarte acceptabil pentru concepția noastră a dezvoltării la un moment în timp a spiritului, arătând că el este mai slab decât viața, cu mai puține capacități de acționare efectivă, decât ea. Numai că Scheler pleacă de la dualismul originar între spirit şi viață, dualism bazat pe diferențierea substanțială între cele două realități, ceea ce împiedică înțelegerea fenomenului intensității superioare a uneia față de cealaltă. O concepție substanțialistă a spiritului face inteligibilă deficiența acestuia. Apoi Scheler reînvie prin concepția dualismului originar de natură substanțială curentele vechi care nu puteau explica posibilitățile de contact între cele două substanțe, menținând ireductibilitatea absolută între ele în mod fatal. Problema antinomiei dintre spirit şi viață devine mult mai inteligibilă când ea nu mai păstrează urme ale unei viziuni perimate. În gândirea contemporană Ludwig Klages, Leo Frobenius şi Theodor Lessing au adus o perspectivă mai acceptabilă a problemei.

Ce sens are pentru problematica unei antropologii antinomia spirit-viață ? Mai întâi ea distruge credința falsă în unitatea perfectă a omului, în convergența deplină a energiilor subiective în spre o cristalizare armonică a ființei, ea, dezvăluie agitația şi complicația lui. Îndepărtarea spiritului de viață este rezultatul unui proces, nu a unei diferențieri originare. Detaşându-se succesiv de viață, s-a situat într-o regiune transcendentă ei, îi paralizează spontaneitatea şi-i distruge elanul irațional. Este un aspect al tragediei omului în această incapacitate de a trăi viața în plenitudinea ei. Spiritul este acela care desprins de rădăcina lui vitală se menține ca un ghimpe în viață. Nu toate epocile resimt acest tragic cu o intensitate egală. Epocile clasice ale umanității în care omul se integrează organic într-o valoare sau într-o sumă de valori diminuează dualismul şi reduc încordarea din antinomii şi paradoxii. De aici echilibrul sufletesc specific omului clasic.

Cred că într-o antropologie nu poate să lipsească problema decadenței omului. Decadența trebuie înțeleasă ca o negare a omului, ca o deviere esențială de la natura lui specifică. În fenomenul marilor culturi, decadența se caracterizează prin epuizarea fondului de viață şi prin tendința unei orientări cu totul opuse celor din cultura organizată.

Întoarcerea în iraționalitatea vieții, transcenderea procesului de dezintegrare readuc pe om în starea originară anterioară culturii. Fără a dezvolta aici o escatologie, acest sfârşit al omului care înseamnă o reintegrare în viață, o renunțare la ceea ce constituie specificitatea sa alcătuieste fenomenul decadenței. Nu suntem absolut deloc îndreptățiți să credem că omul ca o ființă producătoare de valori de cultură se va mai menține mult, întrucât inconsistența, contaradicțiiie şi antinomiile imanente structurii sale îi reduc, posibilitățile şi capacitatea productivă. Decadența este un fenomen fatal, pe care trebuie să-l admitem şi să-l înțelegem. Refuzul unui astfel de fenomen derivă din faptul că omul sub impulsul unei tendințe de eticizare a realului atribuie acestuia valori în ordinea binelui a căror dezvoltare este indefinită în timp. Faptul că el este supus decadenței explică de ce o antropologie este mai aproape de realitate cu cât predomină tragicul ca un element esențial în alcătuirea ei. Destinul omului devine, încadrat în astfel de fenomene, impresionant, fiindcă particularitatea lui derivă dintr-o singularizare dureroasă a omului în univers.

Tendințele în neohegelianism (la Richard Kroner în special) de a baza antropologia pe ontologie, trebuia privite cu o oarecare rezervă. Încadrarea până la asimilare în existență, tendința de a depăşi dualitatea om-existență, prin contopirea în aceasta din urmă, în fine, faptul că omul derivă din universalitatea firii – unificarea cu ea îi determină implicit şi lui un

caracter universal –, toate acestea nu lămuresc satisfăcător destinul omului, prin faptul că-i neagă specifitatea înglobându-l într-o totalitate care fiind prea bogată răpeşte individului orice valoare şi semnificaţie. Antropologiei îi este mai puţin esenţial procedeul reductiv; ea trebuie să individualizeze omul. Numai după ce această individualizare s-a făcut, o raportare la un cadru general devine valabilă. Încadrarea omului în existentă în genere nu trebuie concepută ca fiind un mijloc de a trece peste insuficienţa omului prin proiectarea pe un plan general care să şteargă dizarmoniile şi contradicţiile, ci numai pentru o înţelegere mai adâncă. Integrarea în universal, tot ca în cazul antropologiei – în istorie, în procesul istoric al culturii, nu constituie neapărat o estompare a specificărilor legate de diversitatea momentelor istorice. Caracterul de finitate al omului îl exprimă aceasta diversitate însăşi. Viaţa istorică prezintă o serie de forme care se succed pe baza unei productivităţi a unui fond de viaţă. Înlocuirea treptată ce se realizează între formele istorice nu este expresia unei totalizări ce ar transforma momentul actual în deţinătorul valorilor tuturor momentelor antecedente, ci fiecare formă aduce ceva nou care este în acelaşi timp o negaţie a celei antecedente. În devenirea culturii fiecare câştig reprezintă şi o pierdere. Am dezvoltat tehnica şi am pierdut mitul, am câştigat în înţelegere, dar am pierdut instinctul creator. Barocul, prin ceea ce are el specific, neagă Renaşterea. O nouă formă a negat pe cea care a precedat-o. Religiei i-a luat locul teologia; moravurilor, dreptul etc.

Toate acestea dovedesc că procesul culturii, întrucât aceasta se realizează în forme limitate şi ca atare insuficiente, este constituit dintr-o succesiune de astfel de forme care nu indică însă decât capacitatea redusă a omului care nu poate crea decât pierzând. Întreaga problemă a progresului apare într-o altă lumină, fiindcă ea nu mai este încadrată exclusiv în filosofia istoriei, ci intră şi în consideraţiile antropologice. Astfel, afirmaţia că antropologia, cu caracterul ei sintetic, depăşeşte diferenţierea excesivă a valorilor din specializarea dusă până la paroxism în lumea modernă, îşi găseşte încă o justificare. Un fapt este sigur: în viitorul cel mai apropiat antropologia va constitui preocuparea centrală şi esenţială a filosofiei, precum altă dată religia, mecanica sau istoria, cu diferenţa că ea le va utiliza şi pe acestea, cum invers nu se întâmplase.

Despre stările depresive

Considerarea stărilor sufleteşti este numai atunci fecundă când te referi la capacitatea lor de revelare a existenței, la perspectiva pe care ele o deschid în spre lume. A le considera în sine, este a nu depăşi o explicare pur medicală sau psihologică, a te limita la constatarea unei tulburări funcționale sau la o afecțiune organică. Există în structura stărilor sufleteşti, inseparabile de un substrat organic, direcțiuni şi tendințe specifice, de a căror prevalență cu excluziunea implicită sau umbrirea altora, trebuie să se țină seama în procesul de fixare a unei configurații psihice diferențiale. Astfel, nu există cazuri în care frecvența stărilor depresive să fie absolută, dar există la tipurile depresive o frecvență evidentă a acestor stări, cu o tendință de cristalizare psihică în acest sens şi cu o înclinare puternică în spre integrarea tuturor elementelor într-o formă depresivă. Accentuarea frecvenței aduce cu sine o dezvoltare excesivă a receptivității pentru genul specific de stări care individualizează tipul respectiv. Este foarte probabil ca trecerea de la o stare aproximativ normală la una patologică, pe lângă o deficiență organică, presupune intensificarea receptivității pentru elementele constitutive acelei stări. Trecerea de la o structură schizotimă la una schizofrenică îşi găseşte o justificare în acest fapt. Căci între stările aşa zise normale şi cele patologice, nu există o diferență de natură, ci numai de grad. Din acest motiv s-a putut face o diviziune a tipurilor psihice, a personalităților normale plecând de la tipurile patologice, care fiind mai accentuate şi mai categoric diferențiate, sunt susceptibile de o descriere şi o caracterizare pregnantă.

Nu-mi propun să vorbesc aici de formele şi manifestările depresive în caracterul lor pur patologic, nici să remarc sensul lor în cadrul unei personalități cicloide, unde alternativa depresivului cu hipomanicul creează o complexitate psihică impersionantă, ci mă interesează doar viziunea lumii care se deschide depresivului. Sentimentul de viață pe care-l are acesta, este acela al părăsirii complete într-o lume esențial diferită de el, căci în depresiune, care este o stare astenică, vitalitatea este chinuită zilnic, limitată încontinuu în expansiunea ei, consumându-i-se din elan şi redudându-i-se din exaltare. Nici o bucurie şi nici o plăcere nu pot fi gustate integral: dorințele sunt distruse în însuşi procesul lor de realizare; aspirațiile frânte în chiar înflorirea lor. Depresivul este un om care refuză, nu fiindcă nu vrea să se realizeze, dar fiindcă nu poate, deoarece o fatalitate lăuntrică îi taie din aripi la fiecare pas. Caracterologic, el este un individ în care antinomia s-a instalat în centrul ființei lui, iar disperarea i-a devenit constitutivă, astfel că tragedia se petrece în fondul organic al existenței lui subiective.

Adevăratele stări depresive sunt acelea care provin din constituția organică a ființei, cari sunt constitutive, ținând de substanța inferioară, a individualității şi derivând dintr-un fond originar. Cele care sunt cauzate de motive secundare, care rezultă din determinate accidentale, sunt susceptibile de a fi depăşite cu timpul: ele sunt însă nu mai puțin chinuitoare. Căci aici pe o structură dinamică, vie şi spontană s-a grefat o alta, care n-a rezultat din condițiile imanente ale ființei. Melancolia lui Kant din tinerețe a derivat din îngustimea excesivă a pieptului, care-i provoca dificultăți în respirație. Este un caz de depresiune secundară. Nu este acelaşi caz cu Michelangelo, Kierkegaard sau Tolstoi, depresivi organici. La aceştia anumite maladii n-au făcut decât să actualizeze o dispoziție primară. Chiar dacă maladia ar avea un caracter de exaltare şi excitare nervoasă, la depresivi organici, se realizează o convertire în sensul dispoziției lor, tot aşa precum în viziunea tipului depresiv exuberanța şi diversitatea vieții sunt convertite în planul unei monotonii esențiale. Deci, toate acestea nu pot fi înțelese dacă omul n-a ajuns la convingerea despre importanța

dispoziţiei în aprecierea realului şi în perspectiva vieţii. Dispoziţia – după cum e depresivă sau hipomanică – selecţionează în viziunea realităţii elementele după specificitatea sa. Deşi în mod fatal parţială, ea revelează nu mai puţin un aspect esenţial al firii. Daca dispoziţia erotică ne deschide o lume de încântare, fecunditate şi plenitudine, complexul stărilor depresive ne îndrumă în spre înţelegerea ineluctabilului, a fatalităţi şi a structurii exitenţiale şi concrete a firii. Numai în stările depresive omul este în faţa realităţii capabil de a se diferenţia conştient de lume, fiindcă numai în stările depresive izolarea în lume crescând la paroxism, creşte şi se intensifică implicit fenomenul conştiinţei. Existentul, întrucât acesta constituie o obiectivate transsubiectivă, ni se revelează numai în astfel de stări. Diferenţierea subiectivă de obiectivitate, fiind prgoresivă, creează un paroxism al subiectivităţii, o exaltare nebună şi o tensiune dureroasă, care fac din subiectivitatea depresivului un teatru pentru o tragedie continuă. Toţi depresivii sunt tipuri eminamente subiective, care îşi trăiesc drama fără o participare naivă la fluxul existenţei, pe care doar o consideră, fără a trai în ceea ce are ea exterior. De aici lirismul lor, care totdeauna are un caracter filosofic, realizând altfel o obiectivizare a trăirii subiective.

Şi deoarece nu pot vorbi de lucruri capitale fără să amintesc de moarte pe care o consider ca fiind cea mai gravă problemă de filosofie – deşi aceasta nu poate spune ceva deosebit, fiindcă toţi filosofii ar înnebuni imediat, dacă ar avea curajul absolut să o privească în faţă – trebuie remarcat faptul că dintre toate tipurile de oameni, aceia care înţeleg mai bine fenomenul morţii sunt depresivii. Ei sunt singurii care scoboară în adâncurile vieţii până acolo unde aceasta se îmbină cu moartea. Ceilalţi privesc viaţa în dinamismul ei concret şi înşelaţi de aspectele şi aparenţele îmbătătoare prinşi în mirajul unei eternităţi de viaţă, trăind numai direcţiunea dinamică a timpului, uită sau mai bine zis sunt incapabili să sesizeze tragedia esenţială din adâncuri. Iată de ce pentru depresivi problema vieţii este inseparabilă de problema morţii. Singurii oameni cari se tem de moarte sunt acei la care stările depresive sunt intense şi frecvente, fiindcă ei sunt singurii care o presimt şi o bănuiesc.

Lumea comună nu se teme de moarte fiindcă ea trăieşte ca şi cum moartea n-ar fi.

Angoasa în faţa morţii n-o au decât aceia pentru care moartea este o problemă. Filosofii sunt falşi atunci când spun că nu se tem de moarte sau sunt prea orgolioşi pentru a mărturisi. În realitate ei tremură mai mult decât vă închipuiţi.

O formă ciudată de scepticism

Pun întrebarea aceasta tuturor acelora care nu circulă în lume cu ochii închişi: mai este ceva pe acest pământ care să nu poată fi pus la îndoială ? Dacă este, am vrea să-l ştim şi noi care am căutat în zadar fără a găsi puncte solide de reazim. Nu este aici vorba de o îndoială calculată, de o îndoială metodică sau de alte prostii de această natura, ci de o îndoială organică şi intimă. Îndoiala raţională îşi are sursa într-o exagerare deosebită a procedeelor analitice care desfăcând un lucru în elementele lui simple îi anulează implicit individualitatea. Este o îndoială pur cerebrală, răsărită dintr-o speculaţie pură şi din incertitudinile implicate în problemele cunoaşterii. Cu ce angajează ele subiectivitatea ? Cu nimic, fiindcă sunt îndoieli fără consecinţă, îndoieli care nu torturează.

Filosofia ne vorbeşte cu multă suficienţă profesională de diversele îndoieli metodice la filosofii mari, neuitând să facă elogiul unor astfel de procedee modeste şi rezervate. Decât toate aceste genuri de îndoială nu-mi inspiră nici un respect şi nici o simpatie, deoarece ele nu-i împiedică pe filosofii noştri să aibă o digestie plăcută sau un somn uşor.

Îndoieli pur speculative, de natură pur formală sunt trecătoare şi foarte puţin interesante.

Singura îndoială impresionantă îmi pare a fi aceea care pleacă dintr-o nelinişte organică şi totală a fiinţei, dintr-o antinomie în rădăcini. Este în această antinomie de bază sursa întregului proces ulterior de părăsire a cadrelor normale, de transcendere a naivităţii şi de avântare paradoxală. Raportului iniţial de comuniune naivă, în care omul era asimilat într-un ritm normal şi progresiv cursului irațional al vieţii i se substituie în îndoială o progresivă dualizare cu viaţa, o zbatere dureroasă şi o incertitudine fără ieşire. Îndoiala te separă de lucruri; ea este chiar antipodul atitudinii magice, care nu e posibilă decât într-un cadru de intimitate organică, într-o participare vie la calitate şi valoare, dezvoltând la paroxism procesul de vitalizare a lumii şi transfigurând aspectele existenţei ca în seducătoarele viziuni paradisiace. Magia presupune, însă, un vitalism optimist de care puţini sunt capabili. Şi cum să fi capabil de un asemenea optimism în lumea acesta în care nimic nu e sigur afară de moarte. Orice lucru poţi să-l pui la îndoială, fiindcă nici unul n-are nici o valoare şi nici o importanţă.

Vreţi speranţe şi certitudini ? Dar cum să vă dau dacă nici eu n-am ? Cunosc însă o incertitudine de o calitate superioară, un scepticism care, deşi pleacă din disperare se învăluie totuşi de o aureolă. Numai în aceasta văd un oarecare sens. Ceea ce îmi place în acest scepticism este o nelinişte adâncă, nu una superficială şi trecătoare, o prezenţă ciudată a unui radicalism şi a unei tendinţe voite de pozitivitate în chiar sânul negativităţii sceptice. Întreg farmecul acestui gen de îndoială consistă într-un paradox ciudat, care face pe un individ care nu crede în nimic să afirme anumite atitudini, convingeri şi idei, să se pronunţe în toate chestiunile, să combată pe adversari sau să prefere o mişcare politică.

Sunt afirmaţii fără sistem, care răsar ca explozii sau scânteieri izolate de o fosforescenţă orbitoare. Câţi dintre noi n-au conştiinţa că în lumea aceasta nu se resolvă absolut nimic ? Câţi nu simt imposibilitatea organică de a se pronunţa într-o chestiune şi câţi nu simt că se epuizează gândind la probleme pe care nu le vor rezolva niciodată. Sunt chestiuni insolubile, nu numai din cauza insuficienţei şi limitării omului, ci şi din motivul mai profund care nu poate găsi o justificare deosebită existenţei lumii în genere.

Existenţa are mai mult sens decât non-existenţa? A trebuit lumea neapărat să fie?

Este aproape imposibil să găseşti o raţiune mai profundă existenţei în afară de ea însăşi. Numai oamenii religioşi pot trece peste această concepţie a iraţionalităţii imanente şi fatale a existenţei.

Cum se explică un radicalism în afirmaţii într-un mediu în care sentimentul neantului este dominant ? Care este motivul mai adânc al paradoxalei întrepătrunderi a afirmaţiei cu negaţia ?

Nu este greu de văzut că afirmaţiile şi convingerile când apar izolate într-un cadru mai mare de negaţie îşi au rădăcinile într-o tensiune vitală, într-o efervescenţă organică şi într-o agitaţie interioară, care prin afirmaţii exprimă o reacţiune a vieţii împotriva pornirii negativiste din sentimentul neantului. O vitalitate oricât ar fi de diminuată are întotdeauna destule rezerve pentru a învinge temporal atracţia ce o exercită neantul asupra omului.

Nu voi contesta niciodată că există în acest eroism care dezvoltă pe un fond de negaţie sadică afirmaţii şi atitudini paradoxale, multe elemente care se situează între tragic şi grotesc. Lipsa de seninătate din acest scepticism, absenţa spiritului de calcul şi de combinare raţională sau de apreciere ordonată, exaltarea într-un fel de apocaliptică nereligioasă, constituie aspecte ale acestui eroism în care contradicţiile sunt nu numai dureroase în forma obişnuită, ci se complică în grimasă sau alte manifestări deviate. Tensiunea lăuntrică atunci când are un fond de infinită tristeţe demonică dă naştere unui tragism grotesc, pe care l-au atins numai evreii. Ce legătură mai poate fi între un scepticism atât de complicat şi scepticismul obişnuit? Aproape nici una. Iar dacă se va vorbi despre îndoielile lui Pascal sau Şestov, voi răspunde că acestea n-au nici o legătură cu scepticismul vulgar, obişnuit şi periferic, toate chinurile lor plecând dintr-o infinită dramă interioară. Scepticismul de tip pascalian nu poate fi înţeles decât de acei care dincolo de conciziunea reflecţiilor simt un om extraordinar de chinuit, un om care dacă nu şi-ar fi stăpânit sensibilitatea nu şi-ar fi stilizat lirismul, ar fi atins desigur patosul imnurilor budice. Dar mă gândesc dacă forme atât de ciudate de scepticism mai pot fi înglobate în cadrul atitudinii sceptice. Cu toată devalorizarea realului din consideraţiile sceptice, un scepticism combinat cu tragism, demonism şi eroism aduce la capătul îndoielilor o transfigurare, o ardere interioară care este extrem de fecundă pentru individ.

Valoarea scepticului în antichitate se măsura după calmul sufletesc şi egalitatea de dispoziţie. De ce n-am creat noi care trăim agonia modernităţii un etos tragic în care îndoiala şi disperarea să se îmbine cu o pasiune, cu o flacără interioară într-un joc ciudat şi paradoxal?

Despre singurătate

Se consideră refugiul din tumultul societății ca un semn al unei zdrobitoare deprimări sufleteşti; ca un semn vizibil al abdicării individualității în fața organizației sociale. Solitarul este considerat ca un blazat căruia resursele eului său s-au anihilat la începutul luptei. Dar cei care aruncă aceste obiecții cu dezinvoltura tipică a omului superficial uită că singurătatea este puntea de încercare a unei individualități, cea mai precisă măsurare a valorilor personale. Societatea nu-ți pretinde o valoroasă manifestare de valori, de idei inedite; nu-ți cere nici efortul de a-ți îmbogăți valori spirituale; spiritualitatea, ca esență a necontenitei lupte spre depăşire prin actualizarea mijloacelor de transfigurare sufletească, fiind însăşi neglijată. Din contră, singurătatea nu este momentan ascetism, radicala izolare de societate, complacerea în flagelarea trupului obsedați de iluzia îmbogățirii spiritului (aşa cum credeau asceții creştini). Ci este disciplinarea valorilor spirituale armonizate cu specificul individualității. Ea urăşte spiritul de turmă ce uniformizează, ce impune odiosul criteriu al identității indivizilor. Ea îi repugnă biologic, recunoscând exclusiv pe cel spiritual. Îi repugnă şi sistemul de organizare socială actuală care preconizează naționalismul şovinist; militarismul barbar; sociologismul extrem culminant în comunism. Singurătatea este o noțiune corelativă cu individualitatea. Dar separă ea individualul de social ? Îşi poate imagina utopia izolării absolute. Şi de ce ar face ? Singurătatea fără un finalism social are vreo valoare; cuprinde în sine germenii care să dezvolte exuberanța de rodnicii? Nu. Singurătatea creează valori; care ulterior vor putea fi transpuse în cadrul realității tangibile; însă ea alege; selecționează. Fiindcă ea este compatibilă, însemnează numai anumite individualități. S-ar putea imagina banalul vagabond de stradă retras într-o casă meditând asupra morții ? sau burghezul întins pe o pajişte, ou ochii ațintiți spre cer, pătruns de melancolia infinitului sau de spleenul caracteristic contemplativilor? Singurătatea prepară individualitățile pentru luptă. Singurătatea care închide, interiorizează radical şi anihilează instinctul luptei până la sacrificiu cum o cerea Brand care disprețuia semnificația efortului este o aberație.

Suntem pentru singurătatea ce creează valori atât în domeniul spiritualității pure cât şi pe tărâmul militantismului.

Sensibilitatea mistică

Cu cât pătrunzi mai mult în esența misticei, cu atât îți dai mai mult seama că nu există o determinare precisă a conținutului şi domeniului misticei. Determinarea ar fi posibilă numai când conținutul misticei s-ar identifica şi s-ar epuiza în sfera valorilor pur religioase. Dar mistica are o întindere mult mai mare şi se situează într-un anumit loc în planurile diferite ale spiritului. Aproape totul devine într-un anumit loc şi la un anumit moment mistic. Toată problema consistă în determinarea locului şi al momentului.

Toată lumea vorbeşte de o mistică în politică, în artă, în erotică etc. Elementul mistic este atribuit unor sfere de valori care pot avea o oarecare tangență cu mistica (de exemplu ceea ce este extatic în erotică o leagă pe aceasta direct de mistică) sau unora care n-au nici o afinitate directă (politică).

Când capătă un fenomen politic un aspect mistic ? Atunci când intensitatea lui nu depinde de valori specific politice, ci se reclamă de la un irațional ce le depăşeşte infinit. Când o mişcare politică izvorăşte dintr-o credință oarbă şi dintr-un elan, care creşte fără necesitatea justificărilor raționale; când ea se dilată dintr-un impuls organic, fără multe motivări din-afară şi când ea se afirma din exces de vitalitate lăuntrică, atunci acea mişcare devine mistică. Romantismul a construit o întreagă mistică politică, deoarece romantismul e înrădăcinat toată viața politică într-o zonă în care formei externe de organizare şi de cristalizare i s-a substituit vibrația internă, rezonanța inimii.

Un fenomen trăit până în ultimele lui rădăcini şi consecințe este convertit în plan mistic, deoarece este scos din legea lui firească. Şi orice mistică scoate lucrurile din legile lor fireşti. Ea ne revelează mai puțin substanța interioară a fiecărei realități în parte, cât iraționalul mai adânc care îmbină toate aspectele lumii undeva departe, într-o regiune de presimțiri şi de revelații.

Tot ceea ce trăim devine mistic în clipa în care conținuturile trăite nu sunt simțite ca atare, ci adâncite atât de tare încât se subtilizează în vibrații. Fenomenul cel mai puțin receptiv misticizării, dacă este ars la o temperatură înaltă a sufletului nostru se subțiază în cele mai fine vibrații. Când un fenomen încetează a mai fi el însuşi, de prea multă vibrație, atunci el devine mistic.

Sensibilitatea mistică face apel la irațional în toate domeniile spiritului, indiferent de raționalitatea sau iraționalitatea acestora. Nu este sensibilitate mistică aceea care ne adânceşte totul până la extaz. Frecvența stărilor, statice în orice fenomen şi direcție a spiritului, în orice cerc mai mare de valori, determină gradul mistic al acestora. Nu este atunci de mirare, pentru ce mistica religioasă, dacă nu epuizează sfera valorilor mistice, nu este mai puțin forma originară şi tipică a oricărei mistice. Vibrația extatică o încoronează şi o străbate în întreg cuprinsul ei. Toate celelalte mistici sunt mistici incomplete şi nerealizate. Ele nu dovedesc decât primordialul şi ireductibilul misticei religioase, pe care o situează ca un criteriu şi ca un obiectiv. Că există o sensibilitate mistică ce cuprinde toate ramurile spiritului la un moment dat, aceasta nu vrea să dovedească altceva decât imposibilitatea şi incapacitatea omului de a găsi un absolut pe o singură cale şi mai cu seamă refuzul drumului direct spre absolut din mistica pur religioasă, aşa încât o tipologie a formelor de realizare mistică a omului n-ar fi decât suma de ocoluri ale ființei umane în căutarea absolutului.

Berlin, 13 Nov. 1934

Păcat şi transfigurare

Există multă bucurie în neliniște şi multă voluptate în suferință. Fără acest compromis superior, cine ştie dacă s-ar mai fi găsit oameni care să-şi caute fericirea în nefericire şi salvarea pe drumuri de întuneric, şi dacă ar mai fi posibilă o mântuire prin ocolurile răului. Iubirea infernalului nu esta posibilă fără reflexele de paradis ale bucuriei şi ale voluptății pure. Dar când conştiința noastră, pe calea mântuirii inverse, rămâne la un moment dat, pură de bucurie şi de voluptate, când neliniştea şi suferința se închid în ele însele pentru a-şi medita abisul ? Atunci ne mai putem noi crede pe drumul mântuirii ? Sau mai vrem noi să ne mântuim? Nu se poate şti dacă omul vrea sau nu să se mântuiască, fiindcă nu se poate şti dacă momentul ultim al mântuirii – transfigurarea este altceva decât o înfundătură sublimă.

Refuzul mântuirii pleacă dintr-o iubire secretă a tragediei. Este ca şi cum odată mântuiți, ne-ar fi frică să nu fim aruncați la coş de Divinitate şi am prefera o rătăcire pentru a ne împlini un orgoliu absolut. Cu toate acestea nu există nimeni care să nu privească pierderea mântuirii, ca pe cea mai mare ocazia pierdută, precum nu există nimeni, care să nu se îmbujoreze în visul alb al transfigurării. Şi această situație este atât de dramatică, încât te întrebi dacă Dumnezeu nu ne-a exilat pe pământ pe fiecare în parte.

Dar omul nu poate trăi numai în neliniște şi numai în durere. Existența exclusivă în gama stărilor negative, fără întoarcere la naivitate şi fără înaintare în transfigurare, împovărează în aşa măsură conştiința noastră, încât presiunea unei vini, adaugă un atribut dureros acesteia. Naşterea conştiinței vinovate indică un moment primejdios Şi fatal. Ne simțim treptat apăsați de temeri ascunse şi responsabili fără să ştim față de cine. N-am comis nici o crimă şi n-am ofensat nici cea mai neînsemnată ființă; dar conştiința este turburată ca după o crimă şi ca după cea mai grozavă ofensa. Ne-am ascunde în zone de întuneric de frica luminii. O teamă de claritate ne stăpâneşte, o teamă de lucruri transparente, cu tot ceea ce există, fără să aibă nevoie de justificare. Neliniştea creşte cu atât mai mult, cu cât noi nu putem găsi un determinant concret şi imediat. O vină fără obiect, o neliniște fără o cauză exterioară. Am vrea atunci mai bine să fi făcut o crimă, să fi distrus un prieten, să fi ruinat o familie, să fi fost murdari, triviali şi bestiali. Mai repede am accepta să fim recunoscători unei victime, decât să ne scufundăm în indefinitul neliniştii noastre Pierduți în obscuritățile unei mine şi condamnați fără scăpare, ne-am simți mai luminoşi decât în mrejele unei vini ce n-o putem înțelege. Conştiința vinovată ne oferă exemplul celui mai mare naufragiu moral. Fără ea n-am înțelege nimic din toată drama păcatului, n-am presimți nimic din procesul prin care fără să fim vinovați față de ceva, putem fi vinovați față de tot. Când ne simțim responsabili față de sursele prime ale vieții, atunci curajul gândirii noastre a devenit primejdie pentru existența noastră.

Naşterea conştiinței vinovate nu se poate concepe în afară de o existență care suferă. Drumul spre păcat pleacă din suferință şi este suferință. Dar o suferință infinită. Presiunea conştiinței vinovate n-o cunosc aceia la care suferința încetează, pentru care ea este o simplă potecă, îngustă ca şi dorința lor de fericire sau de nefericire. Ce se întâmplă, însă, cu aceia care n-au de ales decât între suferință şi paradis ? (Este oare admisibilă altă alternativă ?) Şi ce se întâmplă cu aceia care de frică de a pierde suferința prin câştigarea paradisului nu pot renunța niciodată la ea ? În ce lume să se aşeze acei ce se simt tari numai în contradicție, ce sunt victorioşi doar între două tăişuri ? Nu este existența cea mai plină aeeea în care mugurii surâd putregaiului ? Într-o mare existență, contradicția este o supremă unitate. Reflexul Divinității în om este sesizabil în rezistența în antinomii. Suntem pe calea Dumnezeirii de cât e ori în noi dialectica nu mai este un proces, de cât e ori antinomiile se rotunjesc în bolta

fiinţei noastre, imitând curba de azur a cerului, iar pe calea noastră (a celor căzuţi iremediabil în timp) de cât e ori trăim orice proces ca o durere. Şi trăim durerea ca o dialectică cu un singur termen. Durerea se afirmă; se neagă tot în durere şi se îmbină în durere. Este ceva monoton în toată drama suferinţei...

Vrând sau nevrând, fiecare om înclină să considere durerea ca un drum spre puritate, ca un simplu moment în evoluţia sa, fiindcă până acum nimeni n-a putut-o accepta ca o stare naturală. Neputând-o învinge şi depăşi, ea se sistematizează în existenţa noastră, creând o dispoziţie exact opusă purităţii. Ce ispăşim prin suferinţa noastră ? Este întâia întrebare a conştiinţei vinovate. Ce ispăşim când n-am făcut nimic ? O vină fără obiect ne terorizează şi povara pe conştiinţă creşte cu progresul durerii. Un criminal are o scuză pentru neliniştea lui: victima; un om religios: un gest imoral; un păcătos obişnuit: o abatere de la lege. Aceşti oameni sunt scoşi din comunitate; atât ei cât şi comunitatea ştiu de ce sunt blestemaţi. Neliniştea lor are un sprijin în certitudinea motivului exterior. Fiecare din ei poate spune liniştit: sunt vinovat, fiindcă... Dar acela care nu poate spune nici măcar fiindcă ? Sau, când mai târziu, în torturile conştiinţei vinovate, acest fiindcă va fi urmat de o scuză ce acoperă totul şi acest tot nu va putea mângâia cu imensitatea lui dorinţa noastră dureroasă după un păcat imediat, concret şi viu ? N-am vrea oare să fim vinovaţi faţă de ceva vizibil ? Să ştim că suferim din cauza cutărui şi cutărui lucru, să ne simţim vinovaţi faţă de o prezenţă, de o fiinţă determinată, să putem aduce durerea noastră fără nume în legătură cu un nume...

N-am păcătuit faţă de nimeni şi faţă de nimic; dar am păcătuit faţă de tot, faţă de o ultimă raţiune. Aceasta este calea păcatului metafizic. Precum formele multiple ale temerii, în loc să se nască individual şi disparat pentru ca să culmineze în frica de moarte, se nasc la unii dintr-o frică iniţială în faţa morţii, tot aşa în cazul păcatului metafizic, o vină esenţială în faţa existenţei, iradiază de la centru toate elementele poverei noastre lăuntrice.

Conştiinţa noastră vinovată, încercuită de coroana neagră a păcatului, îşi dă în cele din urmă seama de un atentat comis de existenţa noastră împotriva surselor vieţii şi ale existenţei. Întâiul şi ultimul păcat ! Dintr-o nesfârşită suferinţă se naşte conştiinţa păcatului; la rândul lui, el este o pedeapsă a acestei suferinţe. Sau poate mai mult: păcatul este o autopedeapsă a suferinţei. Ispăşim prin el vina de a nu fi devenit puri prin durere; de a nu fi făcut saltul, transfigurarea, ci continuăm a suferi mai departe fără margine, ispăşim mai cu seamă de a nu fi voit să devenim puri. Căci nu se poate spune că n-am avut fiecare la un moment dat cheia paradisului...

Dintr-o mare reflexie asupra sa înseşi, conştiinţa vinovată începe să descopere raţiunile ultime ale neliniştii sale. Decât , acestea niciodată nu vor putea echivala motivul precis şi cauza exterioară, ci, dimportivă, amplifică problemele existenţei proprii.

Căci toată drama păcatului metafizic consistă în trădarea raţiunilor ultime ale existenţei. Aceasta înseamnă a fi vinovat faţă de tot, iar nu faţă de ceva. Ştiind aceasta, ne-am uşurat sarcina şi blestemul ? Nu; fiindcă nu putem înlătura „cauza" neliniştii noastre fără să ne înlăturăm şi pe noi. Deja, păcătuind ne-am înlăturat din existenţă, câştigând în schimb, o deconcertantă conştiinţă a acestei existenţe.

Toţi acei ce au trădat geniul pur al vieţii şi au turburat sursele vitale în elanul demiurgic al conştiinţei, au atentat la raţiunile prime ale existenţei, la existenţă ca atare. Ei au violat misterele ultime ale vieţii şi au ridicat toate vălurile ce acopereau taine, adâncuri şi iluzii. Conştiinţa vinovată rezultă din atentatul cu voie sau fără voie împotriva vieţii. Toate clipele, care n-au fost clipa de extaz în faţa vieţii, s-au totalizat în vina infinită a conştiinţei. Viaţa ne-a fost dată ca să murim în extazul ei. Datoria omului era s-o iubească până la orgiasm. Oamenii trebuiau să lucreze la construirea celui de al doilea paradis. Dar la această construcţie n-a fost depusă până acum o piatră; doar lacrimi. Se poate oare construi un paradis cu lacrimi ?

Păcatul metafizic este devierea de la suprema responsabilitate în faţa vieţii. De aceea ne simţim extrem de responsabili în faţa ei. Suntem vinovaţi de a fi conspirat în nesfârşita

noastră durere împotriva purităţii iniţiale a vieţii. (Dar oare viaţa n-a conspirat şi ea împotriva noastră ?)

Un om care iubeşte viaţa şi a conspirat împotriva ei, este asemenea unul creştin fanatic care a renegat pe Dumnezeu. Păcatul teologic este tot aşa de grav ca şi păcatul metafizic. O diferenţă există totuşi: Dumnezeu poate ierta dacă vrea; viaţa, însă, fiind obosită şi oarbă de fulgerele noastre, ne poate reprimi numai dacă vrem noi. Ceea ce înseamnă: renunţare la calea divinizării proprii şi pierderea în anonimatul surselor vitale (recâştigarea naivităţii paradisiace cânnd omul nu cunoaşte durerea şi pasiunea pentru durere). Încă odată, mântuirea este o chestiune de voinţă.

A ucide un om şi a ucide viaţa ? În primul caz te condamnă semenii, în al doilea destinul tău devine o condamnare. Trăieşti ca şi cum ai fi condamnat de ultimul principiu (de natură, de viaţă, de existenţă, de Dumnezeu etc.). Poate numai atunci începi să ştii ce e viaţa şi să înţelegi lucrări inaccesibile filosofiei; să disprețuieşti legile naturii; să fii altcum trist; să iubeşti absurdul...

De aici, un drum prin întuneric ar putea să ne descopere o lumină secretă. Dar dacă această lumină ar fi un moment final ? Căci din lumină nu mai putem cădea în întuneric, atunci când lumina ne primeşte ca sfârşitul istoriei noastre. Transfigurarea este o mare tentaţie după povara păcatului metafizic, care ne-a scos din rândurerile oamenilor şi ale vieţii, mai mult decât o crimă ordinară. Nimeni, pe căile durerii şi ale păcatului, ale nebuniei şi ale morţii, nu scapă din vedere fascinarea învăluitoare a unei lumini finale. Dar tot aşa nici unul, din aceia care au trăit amarnic dialectica demonică a vieţii, nu poate accepta beatitudinea finală, atunci când mai are încă de trăit. Din frica de sfârşitul lui. Căci transifugarea este o înfrângere a dialecticii, o transcendere esenţială a oricărui proces. Sfinţenia este o stare de continuă transfigurare, deoarece sfinţenia este o depăşire definitivă a dialecticii. Un sfânt n-are nici un fel de istorie; el merge în linie dreaptă spre cer.

Cine a acceptat marile poveri ale vieţii, iubeşte mai mult tragedia, decât transfigurarea. Teama de monotonia clipelor sublime este mai mare decât, teama de prăbuşire. Ce poate fi pentru acela transfigurarea, decât uitările propriei tragedii, sublimele lui laşităţi ? Există multă bucurie în nelinişte şi multă voluptate în suferinţă, din moment ce omului îi poate fi teamă de orice mântuire ca de o mântuire înainte de vreme. Este ca şi cum odată efortul transfigurator realizat, ne-ar fi teamă că ne-am pierdut pe noi înşine. De cât e ori până acum omul nu s-ar fi putut mântui dacă ar fi voit! Dar se vede că suferinţa descoperă lumi ce pot înăbuşi amintirea şi regretul paradisului...

Melancolie şi iubire

Melancolia devine cu atât mai pură cu cât iubirea o învăluie şi o alimentează. Din asocierea lor se naşte un tremur plăcut şi suav, o grație a singurătății, o presimțire voluptoasă a nesfârşirii. Nu regretăm noi atunci că nu stoarcem o fântână de lacrimi, al cărui izvor să fie necesar în picuri de transparențe, ce ar răsfrânge lumea cu sclipiri, mai fermecătoare decât cele mai divine iluzii şi mai îmbătătoare decât cele mai dulci reverii ? Nu ne doare în mângâietoarea sfârşală a melancolei imposibilitatea de a ne topi în lacrimi ?

Numai în iubire melancolia îşi atinge propriile ei culmi, căci numai Erosul transfigurează melancolia. Pasivitatea, savurarea ca atare, abandonarea, tremurul imaterial purifică melancolia în aşa măsură încât starea melancolică pură devine în sine extrem de fecundă fără a fi însă creatoare. Numai când o pasiune exagerată, o tensiune extremă, de un elan cuceritor turbură suavitatea şi puritatea melancoliei, numai atunci aceasta devine creatoare. În marii creatori muzicali melancolia a fost totdeauna scuturată de o ardoare vie, de pornire pasională şi de o energie intensă. Atunci infinitul melancoliei devine vibrație puternică; aspirațiile vagi avânturi determinate; presimțirile devin trăsnete; lacrimile furtunii; tremurul imaterial voință de realizare; planarea suavă deasupra lumii realizare electivă în lume şi savurarea explozie. Nu exista dispoziție mai creatoare decât cea melancolică, atunci când e turburată de un principiu de antinomie. Setea de lumi nesfârşite devine dorința de a crea lumi nesfârşite şi aspirația de topire în fluiditatea infinitului afirmare dramatică în infinit. O conştiință demiurgică converteşte vagul melancoliei în încordări şi trăznete, iar din iluziile ei încântătoare îşi alimentează flăcările tremurătoare de prea multe şerpuiri. Trecerea în planul demiurgic face din reveriile noastre proiecții vitale, iar din regrete avânturi irezistibile. Fluxul creației este un val de impuritate şi de dramă; refluxul, într-o oboseală plăcută, este ca o reîntoarcere în spre purități pierdute. Dacă prin creație ar trebui să renunțăm pentru totdeauna la deliciile melancoliei pure, câți n-am renunța mai bine la creație?

De unde derivă adâncimea iubirii dacă nu din negația cunoaşterii ? Ceea ce în cunoaştere e plat, în iubire devine absolut. Orice cunoaştere obiectivă e plată; e o putere în relații prin care obiectele îşi pierd valoarea. Cunoaştem un lucru pentru a-l face ca pe celelalte; cu cât cunoaştem mai mult cu atât realitatea devine mai comună, mai vulgară şi mai plată, deoarece cunoaşterea nu salvează niciodată nimic, ci distruge progresiv în ființă.

Există în orice cunoaştere obiectivă, care consideră relații, care înțelege totul şi încearcă să explice totul, o tendință distructivă iar când pornirea spre cunoaştere devine pasiune, ea nu este decât o formă de autodistrugere. Iubim în măsura în care negăm cunoaşterea, în măsura în care ne putem abandona absolut unei valori, făcând-o şi pe aceasta absolută. Şi dacă nu ne-am iubi decât dorința noastră de iubire sau iubirea noastră, în acest avânt nu este mai puțină negație a cunoaşterii. Cunoaştem cu adevărat numai în momentele când nu vibrăm intern, când nu ardem, când nu ne putem ridica la un înalt nivel psihic. Diferența aceasta de nivel psihic între cunoaştere şi iubire, ne indică suficient pentru că ele nu pot vieți niciodată împreună. Când iubeşti o ființă, momentele de reală cunoaştere sunt extrem de rare; apariția lor se datorează unui minus de iubire. Când ajungi minus de iubire. Când ajungi uneori să-ți dai seama din afară, cu o perspectivă obiectivă, că femeia care-ți şerpuieşte ca o obsesie întreaga ta ființă, care a crescut organic în tine, seamănă cu oricare alta ca adâncime sufletească, sau când înțelegi că zâmbetul ei nu e unic, ci perfect reversibil, când o poți înseria şi încadra în rândul celorlalte şi găseşti explicații generale pentru reacțiunile ei individuale, atunci cunoaşterea a suplinit dureros elanurile iubirii. Iubirea este o fugă de

adevăr. Şi iubim cu adevărat numai când nu vrem adevărul. Iubirea împotriva adevărului, iată o luptă pentru viaţă, pentru propriile extazuri şi pentru propriile greşeli. Pe fiinţa ce o iubim o cunoaştem cu adevărat numai după ce n-o mai iubim, când am devenit lucizi, clari, seci şi goi. Şi în iubire nu putem cunoaşte, fiindcă persoana ce o iubim actualizează numai un potenţial lăuntric de iubire. Realitatea primordială şi efectivă este iubirea din noi. Pentru aceasta iubim. Iubesc iubirea din mine, iubesc iubirea mea. Femeia este pretextul indispensabil care-mi aduce într-un ritm intens pulsaţiile timide ale iubirii. Nu poate exista o iubire pur subiectivă. Dar abandonarea în experienţa voluptoasă a iubirii ca stare pură şi între abandonarea în cultul unei fiinţe, întâia este cea primordială. Iubim o femeie, fiindcă ne este scumpă iubirea noastră. Singurătatea sexelor şi lupta sălbatică între bărbat şi femeie îşi au izvorul în această interioritate a iubirii. Căci în iubire ne gustăm, ne savurăm pe noi înşine, ne încântăm de voluptăţile tremurului nostru erotic. Din acest motiv, iubirea este cu atât mai intensă şi mai profundă, cu cât distanţa de persoana iubita este mai mare. Prezenţa ei fizică face din sentimentul nostru ceva prea oriental, cu o direcţie prea determinată, încât ceea ce este în noi cu adevărat trăire erotică, pur elan subiectiv, ne pare a veni din afară, desprinzându-se din prezenţa fizică a persoanei iubite. Numai iubirea de departe, iubirea care creşte alimentată de fatalitatea spaţiului, numai aceasta se prezintă ca stare pură. Atunci ai priză directă pe adânca ei interioritate, atunci trăieşte iubirea ca iubire, adâncindu-te în zvîcnirile unui sentiment, în farmecul lui voluptos, care face suferinţele fluide, le topeşte ca într-o iluzie.

La oamenii cu multă imaginaţie şi cu o viaţă interioară complicată, se găseşte nu arareori o astfel de purificare a iubirii încât ei trăiesc elanurile iubirii în ceea ce ele au suav, virginal, în volutele vitale ale iubirii, în pulsaţiile ei pure, în potenţialul erotic ca atare, înainte ca o fiinţă să fi trezit la viaţă şi să fi actualizat acest potenţial. Contopirea în tremurul vital în iubirea ca germen, în iubirea ca dorinţă, facedin sufletul acestor oameni fântâni nesecate de stări cristaline în puritatea lor.

Iubirea care rămâne dorinţă şi creşte numai în dorinţă, nu este decât o manifestare a acelei iubiri care nu vrea să se realizeze de teama de a nu muri. Când Erosul s-a actualizat, când el trăieşte numai ca realitate subiectivă, ci şi cu obsesia unei fiinţe din afară, stingerea iubirii este un presentiment neliniştitor. Prin femeie, ne realizăm mai repede şi murim mai repede; cunoaştem şi devenim obiectivi mai repede decât menţinându-ne în elanurile pure ale sufletului nostru. Nu este mai puţin adevărat că numai prin femeie putem vedea până la ce nivel se ridică intensitatea iubirii noastre, până unde adâncimea ei neagă tendinţa spre cunoaştere şi până unde adevărul este înfrânt de iubirea care ne face prea vii pentru a putea fi obiectivi.

Iubirea este o sursă de existenţă. Suntem prin iubire. Căutăm iubirea pentru a scăpa de prăbuşirea în nimic prin luciditățile cunoaşterii noastre. Dorim iubirea pentru a nu fi contrafăcuţi şi falsificaţi de adevăr şi de cunoaştere. Căci existăm numai prin iluziile, deznădejdile şi greşelile noastre, deoarece numai ele exprimă individualul. Generalul cunoaşterii şi abstracţia adevărului (chiar dacă adevărul nu există, există totuşi pornirea în spre adevăr) sunt atentate la iubirea noastră şi la dorinţa noastră de iubire. Va putea Erosul să distrugă în cele din urmă logosul?

Convertirea iubirii în milă determină ultima fază a iubirii, agonia iubirii. Când începe să ne fie milă de o persoană pe care am iubit-o înseamnă că elanul nostru nu mai poate susţine lupta împotriva evidenţei. Mila este o iubire în oboseală, o iubire în care obiectul ne este exterior. De aceea în milă ne dăm seama atât de bine de condiţia altuia, avem o viziune atât de clară a locului în lume a altei persoane. În milă, noi nu anticipăm nimic, nu dăruim nimic generos, nu transfigurăm deloc; dimpotrivă luciditatea milei răpeşte orice strălucire la care ar avea drept iluzia oricărei fiinţe. După flăcările şi văpăile iubirii, mila este ca o cenuşă ce acoperă ultimele pâlpâiri de foc ale Erosului. Nu ne doare atunci iubirea altei fiinţe, nu suferim că suntem iubiţi ? Şi mila noastră nu exprimă regretul de a nu mai putea răspunde

unei iubiri, care în noi s-a lichidat de mult ? Cu cât mila creşte, cu atât ireparabilul ce desparte două fiinţe se adânceşte mai tare şi intensitatea ei nu face decât să arate cât de mare este în noi regretul de a nu mai putea iubi. Ultima fază a iubirii nu face decât să ne arate cât suntem de singuri chiar când iubim şi cum totul depinde nu de obiectul din afară, ci de nivelul sentimentelor noastre. Lupta dintre iubire şi cunoaştere se desfăşoară pentru ultima oară în milă. Şi triumful cunoaşterii nu ne arată decât în ce mare luptă ne-am angajat şi cât e posturi pierdute avem de recucerit.

– Nu simţim în melancolie cum sufletul ni se deschide sub chemări vagi ? Şi nu sunt aceste chemări presimţiri de plăcute nelinişti şi nu este dulce aroma plecată din destrămarea noastră ? Căci sufletul ni se deschide într-o voluptoasă destrămare, într-un indefinit mângâietor, într-o aspiraţie spre vag, fără ca să ne doară cât de puţin această destrămare. Nu simţim dimpotrivă delicii virginale, suavităţi intime, extaz într-o lume de culori ireale, ca-ntr-o grădină cu flori care îşi întind petalele în nesfârşit. Şi nu ne încântă în farmecul de destrămare plăcută a melancoliei singurătăţi sonore, ce cresc din nesfârşit, evoluează în tot, se desprind de lucruri şi revin apoi în mănunchiuri sonore, într-un reflux insensibil spre nesfârşirea din care au plecat, spre tăcerea din care a purces fiinţa ? Singurătăţile au atâtea glasuri pentru cei care au prea multe de spus pentru a mai putea vorbi !

– Misterul zâmbetului melancolic rezultă din nelămuritul ce-l introduce suavitatea în melancolie. Tot ceea ce este suav, ingenuu, pur toarnă peste vagul melancolic un fluid imponderabil şi misterios ce se dilată în noi ca un parfum îmbătător şi fin. Plutind peste tot, zâmbetul acesta se opreşte pe tot, pe nimic. Indeciziunea lui se amplifică de mărimea în spre care el se îndreaptă. Genial sau diletant, el evoluează deasupra lumii; fără să poţi ştii dacă e înţelegere sau extaz. Nedeterminatul şi vagul care se desprind din acest zâmbet te atrag ca inexplicabilul misterului. Şi cu cât ai înţeles mai mult cu atit ai înţeles mai puţin. Nu ne par atâtea femei superficiale, datorită zâmbetului melancolic, complexe? Nu transfigurează melancolia, faţa cea mai lipsită de expresie şi nu împrumută o adâncime unui vid interior ? Atracţia zâmbetului melancolic provine şi din această prezenţă a lui la persoane atât de diferite ca formaţie spirituală şi ca nivel psihic. Când el pleacă dintr-un rafinament interior, atunci e sublim; când e instinctiv, face vulgaritatea misterioasă. Suavitatea este o sursă de lumină tainică în melancolie, în acest indefinit consistă o explicaţie a imposibilităţii noastre de a ne sătura de melancolie, a o găsi cândva plată, a o înţelege şi a o cunoaşte. Aici cunoaşterea n-are ce distruge, deoarece progresul ei nu este decât o continuă auto-anulare. Pe cât sunt melancoliile de dulci, pe atât sunt tristeţile de amare. Lupta împotriva lor trebuie dusă cu absolut toate metodele care există, utilizând toate căile şi toate posibilităţile. Căci dacă nu vom avea atâta tărie încât să înfrângem cancerul tristeţilor, el ne va roade şi ne va putrezi înainte de vreme. Nu trebuie să ne lăsăm dominaţi de invazia tristeţilor. Să le suportăm numai până când ele au poezie; când devin reale şi efective, să izbucnim furioşi împotriva lor. Să nu uităm că există în lumea aceasta pumni, strigăte, palme, marşuri, sport, femei, vulgaritate, cu ajutorul cărora înfrângem temporal tristeţea. Suntem siliţi să învăţăm ce înseamnă a trăi numai după lungi tristeţi. Şi învăţăm să trăim numai prin reacţiuni. Învăţăm să trăim luptând împotriva propriei noastre fatalităţi şi în lupta noastră nu face decât să secăm fântâna tristeţilor noastre. Ne pompăm pe noi înşine, doar vom putea odată, secaţi de tot, să începem astfel de la început, cu un izvor mai pur, cu alte adâncimi şi cu alte clarităţi.

Tristețea de a fi

Nenorocirea omului este că nu se poate defini în raport cu ceva, că el n-are în existență un punct stabil şi un centru de determinare. Oscilația lui între viață şi spirit, îl face să le piardă şi pe acestea şi să devină astfel un nimic care doreşte existență. Animalul acesta indirect *doreşte* spiritul şi *regretă* viața. Omul nu-şi poate găsi nici un echilibru în lume, fiindcă echilibrul nu se câştigă negând viața, deja trăind. Acest nimic ce doreşte existența este rezultatul unei negații a vieții. De aceea omul are privilegiul de a putea muri oricând, de a renunța la iluzia de viață din el. Nu este revelatoare pentru esența omului pornirea spre decadență ? Cea mai mare parte din oameni decad ; numai puțini se înalță. Şi nimic nu este mai întristător decât să vezi cum decad oamenii. Căci nu te întristează numai faptul că în destinul lor poți vedea viitorul tău, ci te întristează îndeosebi prezența continuă a unui putregai în esența omului. Este bine că în lume se mai găsesc şi creatori fericiți, precum este bine că se mai găsesc şi oameni care se pot înălța încontinuu.

Întreg procesul de decadență a omului nu este decât o succesivă detaşare de existență ; dar nu o detaşare prin transcendență, prin sublim, sau prin renunțare, ci printr-o fatalitate asemănătoare cu aceea care aruncă la pământ un fruct putred dintr-un pom. Orice decadență este o deficiență de existență şi o pierdere în existență, încât singurătatea omului este în acelaşi timp o singurătate a nimicului şi o singurătate a firii.

Când te gândeşti mult asupra omului, asupra condiției lui particulare în lume, te apucă o nemărginită amărăciune. Să-ți dai seama în fiecare clipă că tot ceea ce faci tu este fructul condiției tale particulare ; că toate gesturile absurde, sublime, riscate sau groteşti, toate gândurile, tristețile, bucuriile şi prăbuşirile, toate elanurile şi toate înfrângerile sunt rezultate numai din forma ta particulară de existență, că dacă ai fi fost orice altceva decât om nu le-ai fi făcut, că ai în fiecare clipă în conştiință această particularitate a condiției umane, să te obsedeze absurdul formei umane de existență, înseamnă a te desgusta de fenomenul uman în aşa măsură, încât doreşti să devii orice numai om nu. Obsesia de fiecare clipă a absurdului uman face de două ori existența insuportabilă : ca viață concepută biologic şi ca viața deviată în formă umană. Or această formă este un paradox în lume. Şi oamenii au plătit scump paradoxul formei lor de existență, l-au plătit cu prea multe suferințe, cu inadmisibile suferințe într-o lume, ea însăşi inadmisibilă.

*

* *

Este atât de greu să treci peste lipsa de nădejde din suferință, încât nu poți privi cu dispreț iluzia creştinilor de a-şi fi atenuat suferințele lor prin comparația continuă cu suferințele lui Isus ? Dar ce poți face când n-ai găsit nici un mijloc de a nu fi singur în durere ? Şi apoi când ai memoria atâtor suferințe trecute şi presentimentul atâtor dureri viitoare ; chinurile cărui om ți-ar putea îndulci amarul chinurilor proprii ? Isus n-a suferit pentru toți oamenii ; căci dac-ar fi suferit atât de mult pe cât se spune, după el n-ar fi trebuit să mai existe dureri. Ori se pare că toți oamenii care au venit după Isus, fără să fie salvați prin suferința lui, n-au făcut prin chinurile lor decât să adauge contribuția lor la infinitul suferinței umane, pe care Cristos nu l-a putut realiza. Într-adevăr puțin a avut de suferit Isus pentru ca noi să avem atâta de îndurat. Dacă ar fi suferit în natura lui divină, după el n-ar mai fi putut exista suferințe. Dar Isus n-a suferit decât ca om şi astfel suferința lui n-a putut răscumpăra decât atât de puțin, deşi a mângâiat pe mulți, fără să poată mângâia însă *pe cei mai singuri.* Aceştia nu şi-au găsit decât mângâierea propriului lor chin şi nu şi-au găsit liniştea decât în suferințe şi mai mari. Isus n-a venit pentru cei mai singuri, ci numai pentru

cei singuri. Până acum nu s-a găsit un D-zeu al celor mai singuri, al celor absolut singuri, fiindcă până acum nimeni n-a găsit mângâierile care ar putea face mai puțin nefericite aceste ființe. Ah ! Lumea asta care nu şi-a găsit până acum decât un mântuitor !

Numai suferința schimbă pe om. Toate celelalte experiențe şi fenomene nu reuşesc să modifice esențial temperamentul cuiva sau să-i adâncească anumite dispoziţiuni până la a-l transforma integral. Din câte femei echilibrate n-a făcut suferința sfinte ?

Absolut toate sfintele au suferit dincolo de orice închipuire. Transfigurarea lor n-a fost opera intervenției divine, nici a lecturii şi nici chiar a singurătății luată ca atare. Suferința de fiecare clipă, o suferință monstruoasă şi durabilă le-a relevat lumi pe care nimeni nu le poate bănui, le-a intensificat şi le-a adâncit cum nu reuşeşte să intensifice şi să adâncească viața sufletească a unui om normal o existență întreagă de meditație. Un om care are blestematul şi inepuizabilul privilegiu de a putea suferi absolut în continuu, se poate dispensa pentru tot restul vieții lui de cărți, de oameni, de idei, şi de orice gen de informație, deoarece faptul pur de a suferi este suficient pentru a dispune la meditație continuă, are în sine destule rezerve pentru a face inutilă orice contribuție din afară. Se poate scoate atât de mult din suferință, din această comoară blestemată, care te îmbogățeşte sau te distruge pentru a te face orice numai mediocru nu.

Oamenii n-au înțeles că împotriva mediocrității nu se poate lupta decât cu suferința. Nu schimbi mare lucru prin cultură sau prin spirit; dar modifici inimaginabil de mult prin durere. Singura armă împotriva mediocrității este suferința. Prin ea schimbi temperamente, concepții, atitudini şi viziuni, schimbi direcțiuni de existență, deoarece orice suferință mare şi durabilă afectează fondul intim al ființei. Modificând fondul intim al ființei, *ea* modifică implicit şi raportul acesteia cu lumea. Este o schimbare de perspectivă, de înțelegere şi de simțire. După ce ai suferit mult îți vine imposibil să-ți mai dai seama de perioada de viață în care n-ai suferit; căci orice suferință te înstrăinează de dispozițiile tale naturale, te aduce într-un plan de existență străin aspirațiilor tale fireşti. Astfel dintr-un om născut pentru viață, suferința face un sfânt şi în locul tuturor iluziilor lui întinde plăgile şi cangrena renunțărilor. Întreaga nelinişte ce urmează suferinței, menține pe om într-o tensiune în care nu mai poate fi mediocru.

Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință şi nelinişte, printr-un tremur continuu, chinuitor şi persistent. Indolența, scepticismul vulgar şi imoralismul superficial, pot fi distruse prin teamă, printr-o neliniştire totală, printr-o teroare fecundă şi o suferință generală. Dintr-un popor indolent şi sceptic aş scoate foc printr-o teama, printr-o neliniştire chinuitoare şi o tortură arzătoare. Este drept că o suferință ce vine din afară nu este tot aşa de fecundă ca o suferință care creşte imanent într-o ființă. Dar dintr-un popor nu trebuie să faci o sumă de creatori ; ci o sumă de oameni. Toate metodele obiective, tot complexul de valori ale culturii nu modifică nimic în esență. Cunoaşterea obiectivă şi impersonală nu face decât să îmbrace un manechin, dar nu o ființă. Nu aş conduce niciodată un stat cu programe, manifeste şi legi, şi n-aş lăsa pe nici un cetățean să mai doarmă liniştit până când neliniştea lui nu l-ar asimila formei de viață socială în care trebuie să trăiască.

Lupta împotriva propriilor întristări este atât de grea fiindcă există un fond de tristețe în noi, independent de determinantele exterioare ale tristeților. Pe acestea le poți învinge ; dar este imposibil să învingi un fond ascuns şi intim, sursa originară a nesfârşitelor întristări. În acest fond de tristețe nu pot vedea altceva decât *tristețea de a fi*, care este adevărata tristețe metafizică. În intimitatea ființei noastre există neliniştea propriei noastre distanțe de lume; mult mai profundă este, însă, tristețea de a fi, deoarece ea izvorăşte din *existența* noastră ca atare, din natura intrinsecă a ființei pe când neliniştea distanței de lume, numai dintr-un *raport*, dintr-o relație.

A lupta împotriva acestei triste ți metafizice înseamnă a lupta împotriva ta însuți. Şi, într-adevăr, sunt oameni care nu pot trăi mai departe decât negându-se continuu pe ei înşişi.

Toate trăirile totale, toate acele trăiri care ne angajează mai mult, ne depăşesc. Şi ne depăşesc prin sentimentul de iresponsabilitate ce-l avem de câte ori trăim astfel de experienţe. De ce putem cunoaşte pe oameni numai în marile evenimente din viaţă ? Fiindcă aici *hotărârea* şi calculul raţional n-au nici o valoare ; tot ceea ce derivă din valori şi criterii exterioare dispare, pentru a lăsa locul unor determinante mai adânci. Este curios cum oamenii exagerează valoarea hotărârii, a atitudinii în marile evenimente, când în ele suntem mai iresponsabili, mai aproape de fondul nostru iraţional. Nu avem noi în trăirile totale sentimentul unei invadări irezistibile, al unui proces ascuns ce se desfăşoară în noi, dominându-ne ? De unde iluzia autodeterminării ? Interpretarea posterioară a oamenilor după ce procesul s-a consumat, îi face insensibili la iraţionalitatea procesului, din care nu mai rămâne în înţelegerea lor decât o schemă. Şi deşi în experienţa procesului, iresponsabilitatea este vădită, orgoliul animalului raţional nu vrea să admită rolul destinului interior la marile răspântii ale existenţei lui. Acest orgoliu dispare la acei a căror existenţă este o sumă de răspântii şi la care trăirile totale sunt atât de frecvente încât se simt depăşiţi, în fiecare moment. Când trăieşti extrem de intens, conţinuturile fiinţei tale debordează limitele unei existenţe individuale ; ai atunci impresia că în tine palpită forţe necunoscute, adânci şi îndepărtate, că se consumă un destin de care eşti iresponsabil. Valoarea nulă o hotărârii raţionale răsare atunci într-o evidenţă dureroasă. Ca indivizi, avem fatal conştiinţa limitării noastre, a mărginirii individuaţiei ; din acest motiv, ne doare şi ne surprinde când tensiunea intimă explodează în conţinuturi atât de vii, atât de profunde şi de debordante, dându-ne impresia infinitului lăuntric în conştiinţa mărginirii fatale a oricărei individuaţii.

Dintre oameni sunt impresionanţi numai aceia a căror existenţă este o serie de răspântii, numai oamenii care au destin, a căror viaţă se dilată atât de mult încât n-o mai pot domina în nici un fel. Totul este să ai destin, să fii un „caz". Prezenţa ta să fie o mustrare, o teamă, o nelinişte, un extaz sau o bucurie. Nimeni să nu ştie cât vei trăi, ce vei face, cum vei gândi, ci doar o teamă şi o bucurie pentru prăbuşirile şi înălţările tale, să facă din existenţa ta o surpriză continuă, o nelinişte ciudată. Să fii pentru altul prilej de alarmă, de presentimente, de meditaţie, de ură şi de entuziasm ; nimeni să nu fie sigur de drumul pe care vei apuca. Existenţa ta să n-o poată rezolva vreodată, ci absenţa ta fizică să mărească chinul neînţelesului. Toţi oamenii care n-au un destin şi care nu pot deveni „cazuri", calcă sigur în existenţă, sunt siguri că ei trebuie să ajungă undeva ; căci finalul este implicat în premisele fiinţei lor. Acel om, însă, care e un „caz", este pentru el însuşi o nelinişte absolută şi un prilej de nelinişte pentru alţii ; în el tremurul individuaţiei este o halucinaţie, un extaz, o reverie sau o explozie, o creaţie infinită, un nimic ce devine fiinţa. Şi atunci i se pune aceluia *ultima* întrebare : dacă lumea a fost creată sau dacă n-a fost *încă.*

Trebuie anulate într-un mod oarecare memoria şi toate sentimentele care încearcă să se cristalizeze în noi. Toate afecţiunile durabile, toate regretele *şi* toate aspiraţiile ce se dilată pe o sferă mare de timp ne împiedică să trăim, ne încurcă şi ne îngreunează existenţa. De ce să ne mai aducem aminte de ceva şi de ce să mai dorim ceva, de ce încercăm să umplem trecutul cu o nesfârşită serie de conţinuturi şi să anticipăm viitorul printr-o tot atât de nesfârşită serie de conţinuturi ? De ce să mai avem sentimente, care să evolueze în timp şi să ne legăm prin ele de obiecte ? De ce să ne mai ataşăm de lume în timp ? Oare n-am putea trece peste aceste piedici în calea vieţii dintr-o integrare şi o semnificaţie generală ? Trăirea sub dimensiunea amplă a timpului face din orice act al vieţii, un element în succesiune, o verigă dintr-un lanţ, un aspect fragmentar şi simbolic ; în ea, toate actele vieţii devin materiale de memorie, creându-se astfel o permanenţă inutilă a eului. Căci este inutil să simţi şi să ai conştiinţa permanenţei şi continuităţii eului, cu evoluţii de sentimente, cu progres de aspiraţii şi cu adâncimi de regrete. *Totul este să poţi fi total fără să ai memorie.* Şi aceasta nu e posibil decât prin realizarea integrală a fiecărui act de viaţă fără conştiinţa distanţei, fără perspectiva relativităţii lui în cadrul celorlalte acte. Vieţuirea absolută în clipă ca supremă actualitate a vieţii individuale, ne poate duce la anularea memoriei şi la eliminarea

deznădejdii de a trăi în timp. Să nu trăim momentele vieţii ca probleme, ci ca realizări absolute ; să trăim în fiecare clipă ca şi cum am trăi ceva definitiv, fără început şi fără sfârşit. Niciodată să nu credem că începem ceva şi sfârşim ceva, ci viaţa noastră să fie ca o beţie de fiecare clipă, în care fiind totali şi prezenţi să nu avem ce uita şi să nu avem ce dori. Numai realizarea absolută în clipă ne poate scăpa de tortura de a avea *un timp al nostru,* cu cadavrele trecutului şi cu sigurele cadavre ale viitorului. Fiind în fiecare moment total, n-ai ce arunca deoarece nimic nu te apasă din afară, de la distanţă, ci rămâi ca o existenţă, ca o totalitate de existenţă, pentru care nici viaţa, nici moartea nu mai pot avea o semnificaţie. Atunci te miri când ţi se spune, că trăieşti precum te miri când ţi se spune că mori.

Elogiul profeției

Trebuie să ne intre în sânge tuturora că timpul nostru este un timp de mari misiuni, că trebuie să trăim cu frenezie şi să ne realizăm în profeție. Pe toate planurile vieții, ardoarea noastră să îmbrățişeze conținuturile de existență într-o participare originară şi până la extaz să trăim totul. Viața socială să ne fie cîmpul de verificare a inflamabilei noastre sensibilități şi în tot ce are exterior viața să ne revărsăm infinitul nostru lăuntric. Dincolo de cultură să ne spulberăm energiile şi intensitatea energiei noastre ca-ntr-un vârtej să crească. Să trăim totul cu atâta pasiune încât destinul nostru ca un trăznet să despice obscuritățile lumii şi ale noastre. Să devenim altceva, să fie țelul nostru şi să acceptăm viața numai pentru mari negații şi mari afirmații. Dacă nu ne va arde conştiința misiunii noastre, nu ne vom merita nici viața şi nici moartea. Nu înțeleg cum pot exista oameni indiferenți în această lume, cum pot exista suflete care nu se chinuiesc, inimi care nu ard, simțiri care nu vibrează, lacrimi care nu plâng. Ar trebui să fie interzişi spectatorii şi toți aceia care din distanță fac o virtute.

Numai un suflet ce se frământă şi care niciodată n-a uitat că trăieşte, trebuie să ne trezească entuzismul nostru. False să le declarăm pe toate acele adevăruri care nu dor şi nule toate principiile care nu ne ard. Viziuni să devină adevărurile noastre şi principiile profeții. Vorbele noastre să fie flăcări şi fulgere să fie argumentele noastre. Mai avem noi timp de pierdut în dovezi, în argumente şi în convingeri ?

Nu iubim profeția, fiindcă ea înghite timpul ?

Cu conştiința timpului, un salt deasupra lui, este profeția noastră şi viitorul trăit în actual, conținutul ei. Prezențe şi realități vii devin în ea dorințele noastre şi viziunile strălucesc în prea-plinul actualității. Nu încearcă profeția să suprime inevitabilul distanțelor în timp şi nu încercăm în ea să trăim totul în formă absolută ? Toți ceilalți care nu cunosc văpăile consumatoare ale spiritului profetic primesc succesiunea clipelor în relativitatea lor, sunt sceptici şi acceptă totul. Numai în profeție, săltând deasupra timpului, trăim clipa în direcția ei absolută, în ceea ce ar trebui să fie şi înspre ceea ce ar trebui să țintească. Ultimele finalități, profeția ni le face accesibile în trăirea exasperată în moment. Trebuie să ne încântăm de tot ceea ce-i profetic pentru pasiunea de absolut din orice profeție, pentru prezența marilor sfârşituri în marile începuturi. Şi n-au crescut ardorile profetice în noi din presimțirile sfârşitului în tot ceea ce am trăit ? Cu o pornire bestială să înghițim timpul, pentru ca în fiecare clipă viața noastră să fie un început, o culme şi un amurg. Ca-ntr-un elan mistic viziunile să ne invadeze de străluciri, să ne orbească în paroxismul lor luminos şi indeterminatul lui să rezulte din setea noastră de absolut. De nu vom avea noi dorința nesfârşită de absolut, de realizare integrală, de infinită posesie, timpul ne va înghiți iremediabil şi viața pierdută ne va fi în tot atâtea clipe câte laşități ne-au diminuat ființa. Ați cunoscut cu toții prea puține înfrângeri de nu aveți pofta marilor prefaceri, de nu doriți o absolută trăire, de nu vă zvârcoliți până la plesnire. Cu toții ați suferit prea puțin de ați devenit numai sceptici !

V-a călcat istoria şi viața în picioare şi în dezastrul vostru n-ați avut nici curajul de a urla, de a urî, de a vă arunca înnebuniți de obsesia altei vieți, vrăjiți de alte speranțe şi măcinați în alta deznădejdi.

Cu un bici imens ar trebui loviți toți aceia care aşteaptă să trăiască şi care nu se consumă dramatic în demonia timpului, torturați şi chinuiți toți aceia care aşteaptă ca timpul să le risipească fărâma lor de existență. Şi aproape toți oamenii sunt fărime de existență ce-şi aşteaptă propria lor lichidare. Valoarea ethosului profetic consistă în voința de a te lichida tu însuți într-o trăire imensă ca un extaz. O concepție dramatică a viețuirii în timp este la baza

oricărei profeții. O luptă groaznică împotriva timpului şi a inerţiei vieţuirii temporale. Sentimentul normal şi mediocru al temporalității nu te poate duce decât la aşteptarea vieții, la concepția comodă a complacerii în surprizele diverselor momente. Oamenii aşteaptă totul de la timp, aşteaptă ca idealurile să se împlinească în viitor, speranțele să se realizeze şi moartea să vină la „timpul" ei. Împotriva acestei atitudini frenezia noastră profetică să nu cunoască margini. Conştiința misiunii noastre să crească dintr-o cuprindere infinită în clipă, dintr-o furie exaltată a vieții ce se vrea plină în ciuda neantului temporal. Mesianismul nostru să fie ca un incendiu în care toți indiferenții acestei lumi să fie mistuiți, din care scăpare să nu fie pentru acei care nu suferă de dorința transfigurărilor ultime. Focul lăuntric să ne fie obsesia noastră şi pe el să ne înălțăm ca pe aripi. Marile misiuni să ne apere de cangrena timpului şi clipele să treacă în eternități şi eternitățile în clipe. Astfel de culmi să atingem în viziunile noastre ca grandoarea lor să-i înmărmurească pe ceilalți şi scuturându-i dintr-o mare contemplare, de pasiunea celor absolute să nu mai poată fi indiferenți. Căci indiferența este adevărata crimă în contra vieții şi a suferinței.

Şi elanul nostru profetic să fie un tremur contagios ca boala sau ca focul, în el să prindem această lume adăpostită în linişti şi umbre şi-ntr-o cruciadă universală, să cucerim şi să dezrobim luminile ascunse de întunericul lumii şi al nostru !

München, Mai 1934.

Tentația politicului şi a jertfei

Oscilația între preocupările cele mai detaşate de actualitate şi între necesitatea de a lua o atitudine imediată în consumarea unui proces istoric dezvoltă în conştiința unora din intelectualii de azi o frenezie ciudată, o iritare constantă şi o tensiune enervantă. Căci astăzi este imposibil să te mai menții într-un cerc determinat de probleme, într-o sferă bine delimitată de valori, ci eşti silit să îmbrățişezi structuri diferite de valori, planuri diametral opuse care nu pot fi trăite fără ca accesul lor să nu provoace o furie neliniştitoare. Cine nu se simte dominat de un impuls spre o vastă mobilitate, acela nu experimentează nimic din drama omului contemporan, aruncat într-o pluralitate de forme divergente pe care nu le poate sintetiza unitar în trăirea sa. Trecerile rapide de la probleme religioase, artistice etc. la probleme politice, care toate astăzi s-au disociat şi s-au cristalizat autonom, te arunca irezistibil în alt spirit, în altă atmosferă şi te obligă la o multiplicitate de atitudini contradictorii. Tot farmecul neliniştitor al omului de azi consistă în contradicția lui intimă, în incapacitatea lui de a realiza un stil armonios. O mobilitate dramatică îl azvârle şi-l rostogoleşte din înălțimi în prăpăstii şi din toată existența lui nu face decât o serie de surprize. Un polimorfism, ce nu se naşte numai din oscilații între sfere diferite de valori, ci şi dintr-o afirmare a neliniştii, ca expresie constituțională a omului. Amestecul, în psihologia omului contemporan, a unei ardori pasionate cu o încordare disperată şi un ethos mesianic îmi trezeşte o nemărginită admirație. Ar fi o mare greşeală să se vorbească de dezabuzare sau de un scepticism comod.

Oare toată pasiunea nebună din noi nu este atât de puternică încât, în culmea celei mai groaznice deznădejdi, să ne avânte în conştiința propriei noastre misiuni ? Cu toții am negat prea multe lucruri pentru a putea fi numai sceptici. Numai acei oameni pot fi creatori care sunt arşi de o pasiune atât de intensă, încât au senzația că mor.

Îndoiala simplă, oricât de durabilă ar fi, este sterilă, aproximativă şi inutilă, precum steril, aproximativ şi inutil este orice spirit critic, izvorât fatal din îndoială. Să ne bucurăm toți cei care suntem prea încordați pentru a fi lucizi şi prea debordanți pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o frenezie oarbă şi apocaliptică, dintr-un elan tumultuos şi din văpăi irezistibile, să realizeze ceea ce impotența rațională, spiritul critic, scepticismul şi toate îndoielile acestei lumi nici n-au putut bănui.

Viața nu e un spectacol şi nici un joc. În lumea în care unii mor fără să fi cunoscut victoria, în care unii se sacrifică din disperare, iar alții urcă din iubire toată scara renunțărilor, în această lume în care nedreptățile sunt eterne şi imanente în suferințele arzătoare şi infinite, mai putem zâmbi şi ne mai putem juca, mai avem dreptul să facem numai considerații ? Nu-ți vine mai bine să renunți la cărțile ce ie citeşti sau la cărțile pe care le scrii, la toate ideile de bibliotecă şi la toate voluptățile muzicale, la gânduri, la femei şi la visuri, pentru a te înregimenta într-o cruciadă împotriva tuturor nedreptăților umane, împotriva a tot ce a rezultat din obrăznicia şi megalomania omului, împotriva a tot ceea ce nu e puritate, dezinteresare şi eroism ? Căci m-a apucat o pasiune nebună pentru tot ce e pur şi nefalsificat, în lumea asta de indivizi acri, sceptici, murdari, incapabili de sacrificii.

Să plecăm, fraților, într-o cruciadă teribilă şi avântată, împotriva putregaiului uman, împotriva tuturor idealurilor moarte care ne înăbuşă elanurile noastre şi împotriva tuturor formelor care ne apasă misiunea noastră. Am disperat prea mult pentru a nu ne consuma în flăcările unei credințe. Şi dacă credința noastră n-ar fi decât avântul nostru exaltat, de abandonare în viață şi moarte cu egală pasiune, dacă n-ar fi decât o barbarie de oameni inculți sau de oameni distinşi de cultură, nu este ea totuşi o credință, prin care obscuritățile

fiinţei noastre devin tot atât de creatoare ca şi luminile noastre ? De ce să nu fim mândri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasionată, de ardoarea noastră eroică? De ce să nu ne bucurăm când văpăile dorinţei noastre de sacrificiu învinge tristeţile, bolile sau măruntele noastre resemnări ? Renunţări, da ! dar nu resemnări. Cine renunţă înseamnă că are prea mult de dat ; cine se resemnează n-are nici măcar ce primi !

Pătimirea ca destin

Din moment ce nu putem fi fericiţi, de ce să nu căutăm să ne facem nefericirea creatoare, dinamică şi productivă ? Nu este datoria noastră să intensificăm văpăile interne şi să ne consumăm la înălţimi în care tristeţile noastre devin explozii ? Nu vom împrumuta actelor vieţii noastre fecunditate, dacă tot ce trăim, nu vom trăi nelimitat. Fără margini să fie pornirea noastră de a misitui în flăcările propriilor vieţuiri, precum fără margini să fie tremurul în care ne vibrează fiinţa. Avem datoria de a ne înălţa şi a ne scoborî la infinit pe scara formelor noastre de viaţă, a căror natură să ne importe mai puţin, decât să ne vrăjească adâncimea şi nelimitatul la care putem ajunge.

Există, dincolo de sfera obişnuită a experienţelor de viaţă, un domeniu în care totul se petrece ca-ntr-o succesiune de transfigurări. Suferinţa se converteşte în bucurie, bucuria în suferinţă ; elanurile în dezamăgiri şi dezamăgirile în elanuri ; tristeţile în văpăi şi văpăile în tristeţi. Consistenţa stărilor sufleteştii dispare în această succesiune de transfigurări şi se subtilizează în extaze continui. Când trăieşti totul într-o adâncime halucinantă, sub semnul nelimitatului, descoperi un domeniu care ţie însuţi îţi este accesibil numai având extazul propriilor tale vieţuiri. Într-o astfel de regiune, negativităţile încetează a mai fi sterile şi demoniile distructive, ci totul, ca într-o simfonie de flăcări lăuntrice, se desfăşoară şi se misituie într-un imn de viaţă şi de moarte.

Dar ca să ajungi la regiunea succesivelor transfigurări, mult trebuie să fi suferit! Pentru ca actele vieţii tale să capete o adâncime, mult trebuie să fi pătimit! Actele vieţii noasltre sunt banale şi nerevelatoare, atunci când ele se consumă în condiţiile naturale ale vieţii. Faptul de a trăi ca atare, n-are nici o semnificaţie. Noi nu putem găsi în evoluţia vieţii, în desfăşurarea pură a actelor vitale, nici o semnificaţie. A trăi pur şi simplu este a nu împrumuta nici o adâncime actelor vieţii. Numai când trăieşti ca şi cum viaţa este un bun pe care l-ai putea sacrifica oricând, numai atunci ea încetează de a mai fi o banalitate şi o evidenţă. Este o prostie să se afirme că viaţa ne este dată ca sa o trăim. Viaţa ne este dată ca să o sacrificăm, adică să scoatem din ea mai mult decât permit condiţiile ei fireşti. Nu există altă etică în afara de etica sacrificiului.

A privi moartea în sine, detaşată de viaţă, este a-ţi rata atât viaţa, cât şi moartea. Sentimentul interior al morţii numai atunci e fecund, când prin el putem da o adâncime actelor vieţii. Aceasta îşi pierde puritatea şi farmecul prin această relaţie ; dar câştigă infinit în adâncime. Extazul pur al morţii duce fatal la o paralizare a întregii fiinţe. Numai când din obsesia morţii putem scoate scântei, numai atunci putem transfigura şi viaţa.

Trebuie să ne punem viaţa la cele mai mari încercări. Nimic din ceea ce e periculos şi riscant să nu ne fie străin. Numai fecioarele refuză să se gândească la ultimele probleme, adică la ultimele pierderi. Dar toată viaţa trebuie să ne fie o serie de virginităţi pierdute.

Şi atunci să ne mirăm de ce în unii oameni apare, ca o obsesie vitală, voluptatea pătimirii ? Nu pleacă din ea tendinţa de a adânci viaţa prin tot ceea ce atacă şi compromite această viaţă ?

Nu răsare ea din pornirea de a arde viaţa în rădăcinile ei, pentru ca o întreagă existenţă s-o clădească pe flăcări ? O evoluţie în flăcări este această voluptate a pătimirii. Şi este în această voluptate un amestec straniu de sublim şi fantomal, de solemn şi de ireal.

A scoate din viaţă mai mult decât poate da ea, este imposibilul pe care-l realizează această pătimire în care suferinţele sunt însoţite de fioruri. Nu interesează absolut deloc dacă

suferința este cauzată de oameni, de boli sau de pierderi ireparabile, ci numai cât poți fecunda interior, pentru ca viața să capete alte străluciri şi alte adâncimi. Dacă n-am reuşit să ne înstelăm întunecimile, cum o să aşteptăm aurora ființei noastre ?

În această aurora putem numai să dovedim cât suntem de aproape de sacrificiu şi cât suntem de tari în nefericirea noastră.

După ce ne-am amețit de toate întunecimile, după ce am vrut să epuizăm în simțire suferința şi moartea, iar în gând am meditat deşertăciunile până la absurd, dacă am pus atâta intensitate şi atât nelimitat pentru a nu deveni cenuşă, ce altceva decât transfigurarea ne îmbrățişează într-o aureola totală şi definitivă ?

Să înscriem în edificiul nostru interior cuvintele Sfintei Tereza : „*A suferi sau a muri*", nu pentru a ne aminti de ceea ce vrem să facem, ci pentru a şti ceea ce suntom. Ori avem un destin, ori n-avem. Căci nu suntem oameni care să murim la o umbră de copac, într-o după-amiază de vară ! Fioruri infinite să ne străbată ființa şi sufletul să ne fie ca un cuptor imens ; arzătoare să ne fie avânturile şi vibrante ex-tazurile ; totul să fiarbă într-un clocot şi ca un vulcan să explodăm şi să ne revărsăm. Simbolul nostru să ne fie focul şi, ca-n extazurile mistice, să suferim de prea mult inexprimabil. Jarul atâtor suferințe să degaje o căldură învăluitoare şi, turmentați de atâta viață, să temem mai puțin renunțarea. Oare n-a venit timpul, când, într-o judecată definitivă, trebuie să-nțelegem că viața, numai în alte forme decât ale ei, mai poate să ne mai mângâie de tristețea de a fi ? *Oare nu este momentul când curajul de a trăi înseamnă altceva decât negația morții ?* Nu trebuie să îmbrățişăm moartea, pentru ca lupta împotriva întunecimilor ei să facă mai strălucitoare luminile vieții ? Şi nu trebuie să ne verificăm zilnic rezistențele vieții noastre prin lupta încordată cu forțele morții ? Nu trebuie şă ne *salvam* viața în fiecare momemt ? Căci numai după ce-am salvat-o, sacrificiul nostru poate să însemne întâia şi ultima noastră libertate.

Nu există nimeni

Cine-ar putea preciza de când începe să se contureze conştiinţa clară a vidului de umanitate ce ne înconjoară ? A-ţi da, adică, seama de clipa în care oamenii se proiectează, în jurul tău, ca glume fantomale sau pretexte teatrale ale plictiselii tale... Revelaţia subită a vidului uman presupune, totuşi, ani de zile de decepţii, de scârbă, de ură care să-ţi alimenteze dezgustul de lume şi să-ţi aţâţe verva pesimistă sau să te înalţe la orgoliul unei superiorităţi melancolice. Pregătit încet şi durabil, într-o îndurare matură şi mândră, te pomeneşti, în clipa în care te aşteptai mai puţin, în centrul unui fior ce-ţi dezgoleşte, în cea mai rece şi mai implacabilă nuditate, neantul oamenilor, al tuturor oamenilor. Atunci pricepi că drumul tău nu se întâlneşte cu al nimănui, că trebuie să-ţi cultivi rătăcirea şi mândria acestei rătăciri.

Foarte mulţi cred că începi să te detaşezi de viaţă prin scârba de oameni, că mizantropia ar fi punctul iniţial al renunţării. În realitate, lucrurile se petrec chiar contrar. După ce-ai răsturnat pe Dumnezeu şi-ai pustiit cerul, după ce-ai înnegrit soarele şi-ai îngheţat pământul, vidul cosmic îţi mai lasă o scăpare şi o ieşire spre om. Ruptura definitivă cu această vietate este stadiul final al renunţării, încoronarea.

Nu este semnificativ că Buddha, după ce a lichidat interior întreaga existenţă, şi nu numai existenţa, dar şi posibilul, a mai găsit de cuviinţă să scoboare din singurătate spre muritori şi să se stingă între discipoli ? Să nu mi se spună că a făcut-o pentru dezvăluirea unor adevăruri, fiindcă orice obiecţie nu poate salva de la o umbră de mediocritate pe cel mai lucid om pe care l-a adăpostit pământul. Buddha a renunţat la tot pentru a-şi cristaliza o doctrină, iar nu pentru a iubi nimicul, în aşa măsură umanitatea a fost infectată de pedagogie, încât nici nihiliştii nu şi-au putut învinge instinctele de învăţători. N-aţi observat că până şi sinucigaşii vor să ne înveţe câte ceva ? Ce uşor te separi de cer şi ce greu de oameni!

Mă gândesc, însă, la ce mi-au folosit toţi oamenii pe care i-am cunoscut, i-am iubit şi i-am urât ? Când faci bilanţul în ceasuri de singurătate, înţelegi prea bine că n-ai întâlnit pe nimeni niciodată, că iubirile şi prieteniile nu-s nici măcar iluzii, că n-ai fost niciodată decât tu însuţi, singur, bolnav de singur, condamnat şi nefericit.

Nu cred să fi înţeles vreun om vreodată pe celălalt. Nu vi s-a întâmplat, în crize de melancolie neagră, în plin delir saturnian, când Dumnezeu scoboară pe creierul vostru cu toate umbrele Lui, să rămâneţi în mijlocul oraşului şi să n-aveţi la cine să mergeţi ? Golul acela cumplit ce te apucă în mijlocul oamenilor şi pe care nici unul nu-l poate bănui şi descifra şi care te înăbuşe în indescifrabilul soartei tale ! Ai vrea să te duci undeva. Dar unde ? înspre ce nicăieri ? Căci n-ai niciodată încotro să te duci. Viaţa este o înfundătură; nici măcar un deşert...

Nu te poţi duce nicăieri la nimeni. De aceea, nu se pot iubi decât munţii, marea şi muzica. Să trăieşti cu mii de oameni în jurul tău şi să-ţi dai seama că te învârţi într-un *nimeni multiplicat*, inutil şi dezgustător !

Progresul în timp nu te învaţă decât să rămâi singur cu tine însuţi, atât de singur ca şi nimicul să te înduioşeze. Oare cum de ţesuturile au putut acumula atâta dezolare şi materia cum de nu se aprinde din dragostea suspinelor ?

Trebuie să existe fiinţe care ţin diavolului de urât, căci altcum nu mai înţeleg nimic. Necuratul le-a smuls din braţele lui Dumnezeu şi le-a „aplicat" sărutul morţii, al lucidităţii, vreau să zic : al chinului.

Gândurile sunt toxine şi adevărurile otrăvuri, pentru acel pe care l-a strâns Satana în braţe. Urmele acelei îmbrăţişări rămân, amprente ale condamnării şi pierzaniei.

Mă îndoiesc dacă viaţa merită atenţia şi delicateţea unui regret. Lumina a devenit un spaţiu pentru bestii ; sufletele delicate nu mai pot respira decât noaptea...

Şi atunci mai poate fi mirare de ce-mi întorc inima de la oameni ? Scârba de ei te face să doreşti şi mai mult izolarea, să vrei să mori îngrozitor de singur şi de neînţeles. Toate religiile au vorbit de mângâiere ; dar nici una n-a găsit-o posibilă între muritori. Omul nu-ţi poate da absolut nimic, fiindcă nici un sprijin nu vrem de la fantome.

Aceste lucruri n-ar fi deloc triste, dacă ar fi numai cunoaşteri sau îndoieli. Ce bine şi ce comod s-ar putea trăi cu ele ! Ar trebui doar – din când în când – că te-mbeţi ca să nu înnebuneşti, încolo toate ar merge strună. Dar groaza, groaza care nu ţi-o poate îndulci decât o groază şi mai mare ! La cine să te duci când te năpădeşte spaima ? În vreun bordel instalat într-un cavou sau pe funduri de mare... La oameni în nici un caz. Căci nici unul n-a plâns vreodată de spaima altuia... Are cineva nevoie de milă ? Poate de lacrimi... Căci mila este peste tot şi nu foloseşte la nimic şi nimănui.

Trebuie să fi iubit viaţa până la demenţă pentru a o găsi superfluă, iar pentru oameni să fi suferit până la delir, pentru a-i găsi inexistenţi.

Şi asta-i concluzia : oamenii nu există. La început îţi pare puţin rău că e aşa, ai vrea să mai atenuezi dintr-o atât de sfâşietoare evidenţă, pentru ca la urmă să te predai acestui adevăr cu sacrificiul tuturor nădejdilor. Astfel începe tăria singurătăţii şi un eroism orgolios şi funebru.

Filosofilor pesimişti le convenea să susţină că nu există *nimic.* Ei lăsau a se înţelege c-ar exista *cineva.*

Lucrurile sunt, însă, mai clare : *nu există nimeni.* S-ar putea totuşi să existe *ceva.*

Pentru noi – ca fiinţe ce luptăm în timp –, cu voia sau fără voia noastră, contează infinit mai-dureros inexistenţa persoanelor, vidul uman decât o viziune olimpiană a neantului. Este îngrozitor să te desparţi de o lume în care n-ai întâlnit pe nimeni, în care nimeni nu ţi-a spus nimic, să mori fără nici o amintire, cu o memorie împovărată de vid!

Structura cunoaşterii religioase

Problema cunoaşterii religioase, acum câteva decenii, ar fi părut nu numai deplasată, dar chiar nejustificată, deoarece se admitea valabilitatea numai unui tip de cunoaştere, ale cărui elemente erau precis determinate, nepermiţând nici un fel de depăşire, de transcendere a limitelor acestuia. Cunoaşterea raţională, de la care pleca acest tip de pătrundere a lumii, pe lângă asumarea unei valabilităţi absolute, cu excluderea tuturor celorlalte modalităţi de cunoaştere, avea şi un alt defect : îngusta excesiv conceptul de raţional. Ca atare, nu numai o atitudine opusă a adus raţionalismul în discreditul de astăzi, ci şi limitarea închisă în concepţiile reprezentanţilor săi.

Ceea ce trebuie reproşat raţionalismului în forma lui gnoseologică, intelectualismul, este de a nu fi avut o înţelegere pentru problema religioasă, pentru posibilităţile cunoaşterii religioase. Este un mare merit al gândirii contemporane de a fi înţeles că numai o tipologie a formelor de cunoaştere, care să prindă esenţa acestor forme diverse, satisface concepţia despre diversitatea realului. Trebuie stabilit că această tipologie nu duce la epuizarea realităţii printr-o cunoaştere integrală ; ea nu este decât o încercare de a expune comparativ, pe un plan actual, formele care 35-au desfăşurat istoric. Pentru problema noastră, ea nu justifică decât existenţa unei formule generale a unui tip, în cadrul celorlalte. Încercările de tipologie – de orice natură ar fi ele – dovedesc tendinţa, omului de a înţelege viaţa spirituală în bogăţia ei; pentru realitatea ca atare, ele sunt irelevante. Elementul esenţial, care explică de ce structura cunoaşterii religioase interesează atât de mult astăzi, este predominarea, în cultura contemporană, a intuiţionismului. Cunoaşterea religioasă este o formă a cunoaşterii intuitive în genere. Această formulare nu asimilează cunoaşterea religioasă într-una mai generală, ci vrea să-i stabilească elementele difirenţiale şi specifice într-un cadru mai mare.

Dintre două procedee, unul care generalizează, până la anihilarea individualului şi altul care specifică şi diferenţiază, cel din urmă este preferabil, căci, dacă nu se ridică la valabilităţi logice, se apropie de o mai vie înţelegere a concretului. Pentru ştiinţele istorice, numai procedeul de individualizare e fecund şi legitim. Dintre două persoane care se ocupă de esenţa religiei, nu aceea care distruge specificitatea trăirii religioase prin credinţa barbă în virtutea universală a derivării genetice, (sursa unică a sentimentului religios din frică etc.) este mai aproape de adevăr, ci aceea care încearcă sa înţeleagă elementul specific şi incomparabil din această trăire, unicitatea care o separă de celelalte.

Ce separă intuiţia religioasă de intuiţia propriu-zisă ?

În primul rând, cu privire la obiect. Intuiţia religioasă, nu vizează obiectivitatea simplă, aşa cum aceasta se prezintă în faţa noastră ; nici chiar sîmburele substanţial ce se menţine dincolo de diversitatea formelor fenomenale, care alcătuieşte centrul productiv şi imanent, ci absolutul care transcende obiectivitatea sensibilă. Evident, aici nu este vorba de existenţa sau inexistenţa obiectului vizat, întrucât nu urmărim o critică a metafizicii religioase, ci a cunoaşterii ca atare. Interesează, în acest caz, intenţionalitatea intuiţiei religioase; obiectul ei intenţionat, nu în structura lui esenţială sau existenţială. Realitatea lui poate să fie pusă chiar la-ndoială, fără să excludă prin aceasta problematica cunoştinţei religioase.

Intuiţia propriu-zisă se aplică la date diverse ale realului, pe care încearcă să le înţeleagă dinăuntru în afară ; cea religioasă are darul de cunoaştere predeterminat. Una şi alta sunt expresia unei simpatii pentru obiectul de cunoscut. Care este substratul acestei simpatii ? Este convingerea implicită în identitatea de structură a celui ce cunoaşte cu obiectul de cunoscut, dincolo de multiplicitatea formelor realităţii. Dacă intuiţia simpatetică

propriu-zisă explică această identitate printr-un proces de obiectivaţiune psihologică, pe baza căruia omul atribuie energii subiective realităţii obiective, intuiţia religioasă are ca premisă această identitate. Pe Dumnezeu îl pot cunoaşte întrucât sunt făptura lui. Întruparea logosului dovedeşte o identitate de structură, fără să fie semnul unei unităţi substanţiale, în care distincţiile ar fi imposibil de făcut. Decât, valoarea, eficacitatea intuiţiei religioase nu se manifestă numai prin orientarea omului înspre divinitate, ci este necesară şi o orientare activă din partea acesteia. În religie, polaritatea nu este conceptibilă decât activă, ceea ce exclude autonomia din polaritate. De altfel, tendinţa şi sensul polarităţii sunt de a diminua antinomia. Intuiţia, în concepţia religioasă, vizează realităţi ontologice. De aici acea certitudine caracteristică acestei intuiţii religioase, care certitudine nu se naşte decât acolo unde existenţa este prinsă, în esenţa ei, pe cale directă.

Intuiţia este o cale directă de cunoaştere. Absolutul, realitatea ontologică, existenţa în esenţialitatea ei nu se prezintă dezvăluite intuiţiei noastre sau sunt incognoscibile. Aici nu încap compromisuri sau aproximaţii.

Intuiţia care nu se aplică în sfera religioasă intenţionează şi alte conţinuturi sau obiecte, dincoace de sfera ontologiei. Intuiţia se orientează, în acest caz, înspre un sens sau înspre vreo idee. Se poate vorbi, fără a fi paradoxali, de intuiţia unui concept, fără a cădea în platonism. Dintr-o astfel de categorie face parte intuiţia vieţii, în fluxul ei dinamic şi inconsistent, în mobilitatea ei neîncetată şi în iraţionalitatea ei organică. Intelectualismul, cu conceptul ca unic mijloc de apropiere de real, s-a dovedit complet incapabil de a sesiza devenirea concretă, iraţionalul în desfăşurarea realului. Conceptul este o formă transcendentă viului. Intuiţia reprezintă această mulare pe elementul viu, dinamic şi iraţional. Intuiţia religioasă, care se întâlneşte la toţi marii mistici, este o încercare de a trece peste relativităţile vieţii şi peste inconsistenţa formelor. În religii, absolutul nu e istoric, nu se desfăşoară în procesul istoric ; chiar daca ar fi astfel, devenirea istorică nu este o categorie constitutivă a absolutului. Modernii au căzut în paradoxul de a atribui absolutului categoria devenirii istorice (de ex., hegelianismul), în religie şi în mistică, intuiţia este o negaţie a istoricităţii.

De aici derivă caracterul neprogresiv al intuiţiei, mai accentuat în cea religioasă, mai diminuat în cea nereligioasă. Fiind o prindere directă şi imediată, este natural să se treacă peste progresiune. Din acest caracter, ea se deosebeşte de dialectică, al cărei proces de cunoaştere imediat si progresiv presupune o desfăşurare infinită, iară un punct de ajungere în acest proces. Sinteza în structura gândirii dialectice niciodată nu este definitivă ; ea este deschizătoare la noi dualisme şi la noi sinteze. Acest caracter progresiv determină caracterul de provizorat al cunoştinţei dialectice. Intuiţia urmăreşte o cunoaştere cu caracter definitiv ; aici rezidă şi acel sentiment de certitudine ce însoţeşte intuiţia.

În această legătură a intuiţiei cu o anumită notă afectivă s-a văzut subiectivismul şi ne valabilitate a ei. Cu toate acestea, nu trebuie să se uite că trăirea subiectivă, dacă e intensă, poate să reveleze un conţinut destul de bogat de viaţă. Martin Heidegger, în a sa *Was ist Metaphysik ?*, a arătat cum plictiseala ne revelează existentul ca total, iar groaza, neantul, Soren Kierkegaard vorbind de revelarea existenţialului, ca atare, în păcat. Toate acestea dovedesc că faptul experienţei subiective, de care este legată intuiţia, nu este lipsit de fecunditate, că, dimpotrivă, ceea ce numim marile atitudini sau perspective nu sunt decât sublimări sau obiectivaţiuni pe un plan mai intelectualizat al acesteia.

În strânsă legătură cu structura intuitivă a cunoaşterii religioase stă problema simbolului. Când se naşte simbolul ? Atunci când intuiţia unei realităţi e prea vie şi prea adâncă pentru a-şi găsi o expresie adecvată. Aceasta este condiţia subiectivă. Cea obiectivă se referă la conţinutul bogat şi multiplu al obiectului, conţinut inexprimabil într-o formă simplă. Unde intuiţia nu-şi poate clarifica elementele, simbolul apare ca o expresie determinată a ceva nedeterminabil. Este explicabil de ce la baza lui rezidă un mister ce nu poate fi luminat complet. Simbolul dovedeşte că de la intuiţie la expresie este un drum şi că este o iluzie

posibilitatea de a-l suprima pe acesta. El este expresiunea statică, în deosebire de mit, care este o expresie dinamică. Atât simbolul cât şi mitul derivă din faptul ireductibilității obiectului. Caracterul lui unic şi singular îl face impropriu pentru asimilare în concept. Ce rol are cunoaşterea raţională în religie ? Această problemă, care este eliminată pe baza afirmaţiilor noastre de mai sus, îşi găseşte o importanţă deosebită atunci când o aplicăm la materialul elaborat al religiei, la ceea ce are ea caracter de sistem, la construcţia unitară pe plan teoretic. Dogmatica se încadrează într-un plan teoretic ; astfel perspectivele cunoaşterii raționale se pot lărgi în acest plan, chiar dacă el ar avea – şi are – rădăcini într-o regiune preteoretică. Cunoaşterea raţională se poate exercita în cadrul dogmaticului, nu fiindcă acesta ar respecta exigenţele raţionalului, ci fiindcă formularea lui este raţională. În religie, întrucât aceasta reprezintă un sistem, şi nu trăirea ca atare, singura fecundă, predomină spiritul constructiv al cunoştinţei raţionale. Faţă de religiozitate, care dă naştere religiei, planul formulării raţionale este ceva derivat, şi, în acest fel, mai puţin esenţial. Intuiţia religioasă, care are priză în ontologie, constituie elementul fundamental şi esenţial din faptul experienţei religioase. Că este aşa, o dovedeşte procesul istoric, viaţa istorică a religiei, care ne arată că în epocile când domnea o dialectică facilă, sărăcia interioară era implicită.

Prin predominarea elementului intuitiv în religie se realizează transcenderea tuturor formelor care se interpun între noi şi realitate. Predominarea aceasta a intuitivului exclude criteriile şi valorile transcendente, cu care religia în mod inevitabil apreciază realitatea ? Se execută aici o eliminare mai mult în intenţie, decât în fapt, deoarece religia nu poate renunţa la suma de valori care îi definesc structura. Intuiţia, întru atât întru cât ea este religioasă, prin acest atribut este colorată cu diverse note constitutive religiei.

Presupunând că intuiţia ar fi absolut pură, fără note anterioare şi fără valori însoţitoare, în procesul de elaborare al intuiţiei se execută fenomenul care o asimilează unui cerc de valori; atunci când ea se sublimează în planul teoretic, această asimilare este inevitabilă.

Religia, arta etc., toate au un domeniu limitat de valori, peste care nu pot trece fără să-şi altereze substanţa lor specifică. Structura cunoaşterii religioase este determinată de sfera de valori în care: trăieşte religia.

Cunoaşterea religioasă, alcătuind un tip de cunoaştere în cadrul celorlalte, este în acelaşi timp o formă particulară a unei structuri mai complexe pe care o constituie intuiţionismul, care reprezintă un cadru mai vast în arhitectonica tipurilor de cunoaştere.

„Melancolia" lui Dürer

Din tot ce a creat Dürer, acea gravură pe care este imprimat: *Melancolia* cuprinde cele mai multe elemente pentru o considerare reflexivă, precum şi pentru acea abandonare ce rezultă din asimilarea în atmosfera unei opere artistice. Nu intră în această admiraţie pentru numita operă a lui Dürer, aprecierea obiectivă ce vizează *formatul,* ci bucuria în faţa unei creaţii care dă expresie unei stări sufleteşti ca atare. În acest caz necesitatea psihologică primează pe cea tehnică. În melancolie se realizează o dualizare, o separaţie a omului de lumea înconjurătoare şi de real în genere, prin intensificarea conştiinţei diferenţei de natură dintre om si realitatea obiectivă.

Singurătatea şi sentimentul părăsirii au, în acest caz, o rădăcină mult mai profundă, întrucât ele nu rezultă din condiţionări accidentale sau din determinante insignifiante, ci derivă din totalitatea fiinţei noastre. Mai mult decât în simpla plictiseală, în melancolie omul este singur în faţa existenţei. Printr-o intuiţie adâncă, Dürer a observat că atitudinea melancolică n-are o semnificaţie mai profundă decât dacă privirii omului melancolic i se deschide o perspectivă a infinitului. Continua progresivitate pe care o implică ideea de infinit, dezvoltând la exces sentimentul finităţii propriei persoane, creează cadrul favorabil pentru starea melancolică. Privirea rătăcită, pe care o presupun toate stările depresive, intuiţia vagă şi difuză, n-au sens în cadrul limitat, cu perspective suprimate. Nu este inutil a aminti aici că în oraşele moderne sentimentul infinitului a dispărut în mare parte, deoarece omul este încarcerat şi apăsat de spaţiu, care nu i se mai deschide în grandoarea lui naturală. În locul infinitului spaţial, omul marilor oraşe trăieşte, în formă de compensaţie, infinitul temporal ca devenire concretă, cu toate complicaţiile relativiste.

Viziunea melancoliei la Dürer este lipsită de orice seninătate. Ea revelează o neîmpăcare vecină cu tragismul. Nu este tot aşa în Renaşterea italiană. Şi aici stările melancolice au cadru infinitul, şi aici ele revelează o particularitate ciudată a omului în univers, dar încordarea reflexivă este diminuată printr-un zâmbet stăpânit şi misterios, pe care omul îl împrăştie în infinitate. Dualismul nu ia forma unei tensiuni dureroase, fiindcă legăturile cu ordinea cosmică n-au fost încă suprimate.

Trebuie, stabilit că separaţia de existenţă în melancolie nu este definitivă. Aceasta o dovedeşte sentimentul regretului, prezent absolut totdeauna în ea. În melancolie, regretul vizează de regulă un fapt ireparabil din *trecut.* El redeschide o rană închisă sau actualizează un conţinut sufletesc pe care nu-l mai putem trăi în cadrul respectiv. Faptul că am trăit în cadre de viaţă unde am lăsat ceva din conţinutul propriei noastre fiinţe şi că, părăsind aceste cadre, ne-am fărâmiţat pe noi înşine, este desigur dureros. Dar aici separaţia de real este oarecum retrospectivă, ea neindicând nimic pentru posibilităţile viitoare.

Ce deosebire, însă, în impresia de definitivat pe care o avem în disperare. Aici sentimentul *absolutei* părăsiri, al suspendării chinuitoare în univers, al prezenţei ineluctabile a morţii în viaţă, al imanenţei răului în rădăcinile firii, dau conştiinţei noastre viu şi intens senzaţia ireparabilului pentru totdeauna, a vanităţii oricărei încercări de a îmbunătăţi condiţia omului în viaţă. Pe când în melancolie timpul înseamnă mai mult un principiu iraţional, în disperare îşi revelează caracterul demonic. La Dürer, şi în genere în Renaşterea nordică, melancolia este mai aproape de disperare decât cea din viziunea Renaşterii italiene. Aceasta o temperează printr-un sentiment embrionar al graţiei. Mai târziu, în secolul al XVIII-lea, în Anglia, la un Reynolds şi la un Gainsborough, melancolia este nedezlipită de acel farmec al inutilităţii ce se desprinde din graţie. Decât, aici melancolia este prea mult colorată feminin pentru a mai avea acea capacitate de revelare a lumii de care vorbeam.

Împotriva lui Martin Heidegger, credem că existentul ca atare nu ni-l descoperă plictiseala, ci melancolia, deoarece plictiseala rezultă din condiționări cu totul întâmplătoare şi exterioare. Mai mult, ea este forma vulgară a melancoliei şi, ca atare, lipsită de orice productivitate bogată, fiind esențial rezultată din absența ocupației sau din lipsa excitațiilor exterioare. Este iarăşi absolut indiferent dacă Dürer s-a gândit sau nu la capacitatea de revelare inclusă în starea melancolică, deoarece artiştii obiectivează trăirile iraționale fără raportare la planul teoretic. Există, însă, în *Melancolia* lui Dürer un fond religios, pe care noi modernii îl sesizăm mai greu din cauză că trăim aproape numai în planul imanenței.

Nostalgia ce se degajează din privirea acelei ciudate persoane din gravura lui Dürer nu exprimă ceva din regretul omului religios după realități pierdute ? Nu exprimă ea tendința de apropiere de transcendență ? Căci există în toată Renaşterea nordică şi sudică o aspirație înspre realități transcendente, mai diminuată în cea italiană, mai intensă în cea nordică, unde spiritul creştin a avut mai puțin de suferit în urma recrudescenței păgânismului. La Dürer se menține o oscilație între o intenționalitate transcendentă şi o imanență terestră. În acest dublu aspect rezidă un aspect al tragismului durerian. Nelinişstea sufletului gotic n-a găsit niciodată o împăcare şi o echilibrare. Renaşterea nordică este un simplu episod. Barocul va relua tradiția gotică. Dar chiar din acest motiv, Renaşterea nordică păstrează un caracter de torturantă incertitudine, întrucât un suflet a îmbrăcat forme eterogene. Şi atunci se înțelege de ce în Italia melancolia este temperată de un zâmbet, iar în Nord este intensificată de o încordare dureroasă. Lipseşte, în *Melancolia* lui Dürer, orice expresie de ironie ca negativitate infinită, fiindcă realitatea opune o rezistență prea mare omului pentru ca acesta să-i poată opune zâmbetul propriei superiorități. Astfel se explică de ce Renaşterea italiană a avut o mai vie înțelegere pentru viață, iar cea nordică pentru moarte.

Scrisoare din singurătate

Pentru a înțelege vanitatea ambițiilor şi aspirațiilor pe care le cultivă omul în marile oraşe, pentru a depăşi orice gen de iluzionare ce se naşte din asimilarea în ritmul nebun al vieții moderne, o retragere temporară nu este numai necesară, ci imperioasă. Se realizează, în acest caz, o sustragere din tirania civilizației, o transcendere a imperialismului vital şi chiar a vieții înseşi. Nu este aici vorba de acea sentimentalitate romantică, ale cărei izbucniri se complăceau în singurătate pentru a se plânge dezadaptarea individului, ci de necesitatea de a prinde rosturile vieții şi ale culturii nu numai din experiența intensă, ci şi dintr-o perspectivă exterioară, pe care omul n-o poate câştiga decât prin izolare. Sensul romantic al singurătății derivă din negația pozitivității concrete a firii, din disprețul pentru ceea ce existența a redat pur şi ireductibil. Structura schizoidală a sufletului romantic a dezvoltat la exces interiorizarea mentală şi deci separația organică de lume. Este, în fuga de lume a romanticului, o incapacitate structurală de a se menține în cadrul imanent al existenței, o neînțelegere esențială a afinităților irației care leagă pe om de fire. Nu este de mirare că absurditățile cele mai mari în -aproape toate domeniile le-am moştenit de la romantici.

De fapt, singurătatea este un *mediu* de cunoaştere, o condiție exterioară necesară pentru a contura lucruri neindividualizabile, atunci când trăieşti în ele. Pentru viața interioară, pentru viețuirea subiectivă, ea este cadrul cel mai bun de a închide rănile acelora care au suferit din cauza vieții, deoarece nicăieri oa în această singurătate de munți nu poți avea o înțelegere mai senină a vieții. Munții dau impresia unei maiestuoase transcendențe, a unei seninătăți netulburate, care fac ca rigiditatea lor solemnă să nege viața şi dinamismul său. Pe când marea, cu ondulările ei continui, este ca o expresiune a agitației nebune a vieții, fără ca această agitație să reveleze un sens, munții, dimpotrivă, sunt dincolo de viață prin senina lor imobilitate. Astfel se explică de ce oamenii care trăiesc în permanență în asemenea regiuni sunt plini de spirit concesiv şi de umor. Umorul este o notă caracteristică a oamenilor de la munte ; căci el nu se naşte decât acolo unde spiritul consideră cu superioritate naturală lucrurile, unde viziunea totală a realității anulează indignarea şi revolta cauzate de aspectele individuale şi limitate ale ființei. Este un semn de deficiență a simțului pentru eternitate faptul că orăşenii se tulbură pentru cele mai mici neplăceri, că dezvoltă un simț al tragicului pentru experiențe mărunte, iar nu pentru trăiri esențiale.

Sentimentul de viață pe care-l încearcă omul în umor este ajcela al acceptării împăcate a devenirii şi distrugerii lucrurilor. El revelează inutilitatea unei problematici excesive în fața existenței. Stoicismul natural, care este substratul umorului, nu-l mai putem trăi noi, indivizii marilor oraşe, care asistăm zilnic la nedreptăți şi tragedii, care trăim într-o continuă insatisfacție în urma unei scandaloase impresionalități nervoase. Ceea ce numim *cultură* este absolut sigur că nu s-ar fi născut fără un dezechilibru nervos, aşa că nu e paradoxală afirmația care măsoară normalitatea omului cu intensitatea dezechilibrului nervos.

Conştiința este produsul deranjării sistemului nervos. Paroxismul conştiinței se realizează în neurastenie. Groaznica receptivitate nervoasă a omului, precum l-a ridicat, aşa îl va distruge. Din acest motiv, decadența omului este mult mai apropiată decât se crede. Astfel stând lucrurile, nu este de mirare că omul cultivat este incapabil de umor şi seninătate. Cum să mai fii senin când te gândeşti că prietenul cutare e marxist, celălalt spenglerian, altul idealist etc... ? Cum să mai ai o perspectivă a eternității, când pentru a face carieră trebuie să ştii, bibliografia fiecărei chestiuni, să vorbeşti despre sute de cărți proaste şi necitite, să cunoşti pe toți autorii imbecili care au scris din obligație profesională, pe toți cârpacii culturii, care toată viața au scris despre alții, ei neputând spune nimic! Niciodată n-am avut mai

intens şi mai apăsător, ca în această singurătate de munți, sentimentul inutilității complete a culturii şi în special a filozofiei de şcoală, îndopate de formule, abstracte şi vide. Nu numai cea de şcoală, dar, în genere, toată elaborațiunea fadă, lipsită de un conținut viu şi trăit. Împotriva culturii alimentate numai din cărți trebuie dusă o campanie de exterminare. Aş vrea să văd ce s-ar alege de sumedenia de intelectuali ai lumii, dacă la un moment dat s-ar suprima toate cărțile. Este aproape sigur că majoritatea ar înceta de a mai gândi ceva, deoarece aşa-zisele lor idei au fost numai împrumutate din cărți, iar nu trăite. Nu găsiți interesant că oameni fără posibilități interioare, care au câştigat prin lectură asiduă o cultură oarecare, imediat ce au renunțat la lectură au redevenit nulitățile de altădată ? Este foarte adevărat ca astăzi orice ideal de înțelepciune este nu numai inactual dar şi iluzoriu. Viața a devenit prea dureroasă pentru a ne permite luxul unei atitudini spectaculare, pentru a ne crede numai spectatori, iar nu şi actori. Faptul că noi, modernii, am pierdut simțul pentru eternitate, că suntem incapabili de o viziune senină a existenței, că trăim timpul ca un vârtej dramatic şi demonic, explică de ce orice ideal de înțelepciune este perimat. Ceea ce este însă imperios şi constituie obligația esențială a momentului de față este necesitatea oricărui cugetător (ca exponent specific al culturii) de a deveni un gânditor existențial, de a vieţui concret abstracția şi de a elabora după planul viziunii, nu după acela al unei combinații sterile de concepte, fără nici o corespondență în real. Va veni un timp când se va face demascarea tuturor pseudointelectualilor, care, afişând o formulă, îşi închipuie că gândesc sau care, acceptând un sistem străin, cred că au şi devenit filozofi. Niciodată ca astăzi impotența spirituală nu şi-a găsit mijloace de disimulare mai sigure, mascându-si nulitatea prin formule împrumutate.

Faptul că omul contemporan nu trăieşte în conținuturi, ci în formule, care pot fi schimbate ca hainele, ține de caracterul neorganic al întregii culturi contemporane.

Şi atunci înțelegeți de ce este necesară o purificare pe înălțimi.

Credinţă şi disperare

La începutul oricărei credinţe adinei există un strigăt de disperare. Nimeni n-a avut accesul regiunilor profunde ale firii fără acea ardere interioară şi purificare dureroasă din fenomenul disperării, unde senzaţia prizonieratului în neant provoacă o transfigurare organică şi esenţială. În experienţa disperării, tot ceea ce lumea găseşte seducţie sau intimitate fascinantă în real, se anulează într-o viziune în care variaţiile bogate ale vieţii apar ca forme identice şi inexpresive ale unui joc demonic. Menţinerea durabilă în disperare implică o rezistenţă paradoxală în neant, deoarece dezlipirea absolută de existenţă aduce omul în mod fatal la o exaltare în negativitate.

Dacă orice credinţă autentică începe printr-o astfel de vieţuire, ne mai mirăm pentru ce tot omul religios are o rană care niciodată nu se va închide definitiv ? Nu este o misiune a credinţei în a opri această însângerare iniţială ? Credinţă adevărată este numai aceea care triumfă peste actul întâi al disperării, care opune o rezistenţă organică atracţiei ciudate pe care o prezintă neantul pentru om. Rădăcinile credinţei ajung până la zona unei vitalităţi exasperate şi chinuite care vrea să se salveze. Pentru această vitalitate torturată, căreia nu-i lipsesc resursele, credinţa este un salt din neant, o transcendere a pornirii spre negativitate.

Dacă viaţa prezintă o dialectică demonică, în care tendinţele negative sunt tot atât de frecvente ca si cele pozitive, iar polarităţile şi antinomiile îşi dezvoltă termenii opuşi cu aceeaşi intensitate, atunci credinţa reprezintă un efort de a salva subiectiv tendinţele pozitive şi de a elimina pe cele negative. Credinţa este o iluzie vitală care neagă dialectica demonică a vieţii, încercând să fie dincolo de tot ceea ce lumea aceasta prezintă ca iremediabil şi irezolvabil. Nu poţi fi dincolo de moarte, fiindcă nu poţi triumfa asupra ei. Din acest motiv, idealismul este o mare iluzie, ca şi credinţa. Născută în mare parte din frica de moarte, ea nu este decât o victorie temporară şi inconsistentă a vieţii asupra morţii. În credinţă, viaţa încearcă să-şi salveze forţele ei productive şi iraţionale din prizonieratul imanent şi fatal în forţele demonice şi destructive. Decât, termenii dialectici, vieţii nu sunt separabili în mod definitiv şi absolut.

Reacţiunea credinţei împotriva demonicului din viaţă este încă o dată verificabilă în cazul bolii. Pentru ce intensitatea credinţei creşte în acest caz ? Fiindcă în boală viaţa fiind lovită în plin, încercările de menţinere ale unei vitalităţi încordate şi exasperate sunt incomparabil mai violente decât în stările aproximativ normale.

Omul care *nu* crede trăieşte cu conştiinţa iremediabilului în fenomenul bolii, având încontinuu sentimentul acelei fatalităţi infinit chinuitoare ce împrumută o complexitate deconcertantă tuturor experienţelor maladive. Actualitatea morţii în viaţă şi implicarea neantului în existenţă constituie, pentru aceasta, o realitate peste care nu se poate trece. Pentru el, disperarea devine nota intimă a fiinţei sale.

Diferenţierea credinţei autentice de credinţa intenţională, de voinţa de a crede, nu este posibilă decât prin raportarea lor la fenomenul disperării.. Dacă la întâia o senzaţie de gol, de neant şi de singurătate atinge o intensitate dureroasă care nu durează mult, fiindcă în credinţă se restabileşte un echilibru de lungă durată, în a doua disperare, având o limită în intensitate, nu are, însă, în timp. Disperarea este prezentă încontinuu în credinţă, făcând din asta o frământare lipsită de perspectiva liniştii. A te îndoi permanent de valoarea şi de autenticitatea credinţei, tale ; a dori mântuirea şi a avea în acelaşi timp sentimentul unei imposibilităţi de salvare ; a dezvolta radicalismul şi afirmarea într-un fond de negaţie ; a iubi simultan viaţa şi moartea sau a te avânta într-o voluptate dureroasă în neant pentru a câştiga fiinţa, iată expresiuni ale unei credinţe care nu duce la mântuire, ci amestecă, într-o sinteză

ciudată, disperarea cu afirmaţia. Credinţa pură şi adevărată este un drum înspre lumină, înspre regiuni de puritate, a căror fosforescenţă te transpune într-o baie de imaterialitate. Senzaţia de echilibru luminos şi imaterial, de fericire extatică sau de avânt transcendent împacă omul şi-l îndepărtează de chinurile şi contradicţiile interioare. De aceea credinţa autentică şi organică neagă demonicul din viaţă, pe care niciodată, nu-l poate elimina o religiozitate tragică. Şi nu este un tragism infinit în această religiozitate care amestecă disperarea cu credinţa, care urmăreşte zadarnic o rezolvare a incertitudinilor lăuntrice, care se teme de moarte şi pune un chinuitor semn de întrebare mântuirii ?

Religiozitatea tragică este un fenomen universal, dar pe care istoria îl prezintă uneori cu mai multă intensitate şi frecvenţă. În astfel de momente istorice omul nu mai crede cu certitudini, ci cu postulate. De aici izvorăşte caracterul excesiv de problematic al acelei credinţe, care mai mult intenţionează, decât realizează.

Religiozitatea tragică nu poate duce la o experienţă integrală a eternităţii, deoarece este imposibil ca în acel dinamism interior să se realizeze o transcendere a timpului. Vieţuirea temporalului este cu atât mai intensă şi mai prezentă conştiinţei cu cât conflictele interioare sunt mai încordate, deoarece într-o astfel de tensiune simţul diferenţierii clipelor în succesiunea lor este fatal mai ascuţit. Sentimentul trecutului, prezentului sau viitorului este infinit mai dezvoltat în asemenea trăiri, care toate vizează împliniri temporale. Câtă deosebire de plenitudinea interioară a extazului, în care sentimentul eternităţii se dezvoltă ca într-un mediu natural !

Tragismul reprezintă o dramă a temporalităţii, nu a eternităţii. Drama trăirii în timp, a zbaterii în clipe. Astfel, accesul eternităţii este realizabil numai la sfârşit, după o lungă sforţare şi luptă, când o dialectică agonică sau demonică îşi frânge termenii pentru o rezolvare finală. În acest caz, veşnicia este cucerită după o prea mare luptă cu timpul; ea este câştigată printr-o depăşire dureroasă a acestei lupte în temporalitate şi cu temporalitatea.

Experienţa eternităţii este singurul bun care trebuie câştigat.

Experienţa eternităţii

Noi, modernii, avem dreptul să vorbim despre eternitate ? Iată o întrebare justificată şi chinuitoare. Căci dacă am trădat ceva, dacă am părăsit o realitate şi am fugit de o experienţă, dacă ne-am închis unei zone profunde de existenţă şi ne-am refuzat unei trăiri esenţiale, apoi aceasta nu este adevărat decât despre eternitate, pentru care ne-am arătat atât de puţin deschişi, încât ea n-a existat pentru această modernitate nici ca exigenţă şi nici ca intenţiune. Un simţ scandalos pentru timp, considerarea realului cu respectiva devenirii, valorificarea existenţei sub unghiul unui dinamism superficial, iar nu al unui dinamism profund şi interior, a limitat atenţia omului la remarcarea individualului ca atare, îndepărtându-l de la înţelegerea semnificaţiilor şi a simbolurilor. Înţelegerea atât de bogată pe care o manifestă religiile pentru eternitate îşi găseşte o expresie în abundenţa simbolurilor şi semnificaţiilor, care ridică individualul din izolare, făcându-l infinit revelator. Hipertrofierea simţului temporal a dus la o considerare a multiplicării clipelor, la raportarea lor continuă una la alta, făcând implicit sensibilă conştiinţei relativitatea clipelor. Vieţuirea în *clipe,* nu în clipă, înseriind momentul într-o succesiune şi intensificând conştiinţa antecedenţei şi succedării, descoperă insuficienţa şi limitarea închise în relativitatea organică a acestor clipe. Lupta dramatică a omului cu timpul şi-a atins în modernitate una din expresiile cele mai intense. Nimeni nu va înţelege pentru ce problema progresului a fost centrală mai bine de un secol în interesul şi preocupările omului modern dacă nu va sesiza implicaţiile din conştiinţa hipertrofiată a temporalităţii. Concepţia progresului a rezultat din necesitatea de a găsi un sens şi o convergenţă succesiunii clipelor, de a finaliza caracterul dramatic şi demonic al timpului. Interesul pentru istorie îşi are rădăcina în conştiinţa timpului, căci în istorie nu este importantă clipa şi nu interesează saltul în eternitate prin transcenderea timpului, ci condiţionarea momentelor, logica succesiunii lor şi finalitatea lor imanentă sau chiar transcendentă într-unele metafizici ale istoriei. Temporalismul, istorismul şi relativismul se implică. Prin ele nu se poate câştiga eternitatea, deoarece prizonieratul în aceste concepţii vizând cu radicalism realitatea exclusivă a timpului elimină orice posibilitate de experienţă a eternităţii. Din acest motiv, această experienţa nu e realizabilă decât prin părăsirea categoriilor cu care ne-a impregnat lumea modernă spiritul. Am conştiinţa mesianică a necesităţii de a răsturna toate valorile, categoriile şi formele cu care ne-a ameţit o cultură, devenită astăzi fadă, exterioară şi neinteresantă.

Vor trebui exploatate toate resursele de lirism revoluţionar, toată capacitatea de transfigurare şi toate posibilităţile de metamorfoză lăuntrică pentru ca din această groaznică frământare şi ardere interioară sa răsară o existenţă purificată infinit adâncă şi complexă. O pasiune cu flăcări mistuitoare va dezvolta un dinamism profund, din a cărui încordare va izbucni acea aruncare paradoxală în veşnicie, de unde toată această lume va apare într-o lumină ciudată, mai ciudată decât lumina de stele şi mai seducătoare decât lumina furată de noapte, şi în razele căreia binele şi răul, viaţa şi moartea, aspiraţia şi renunţarea îşi pierd contururile şi individualizările curente. Nu mai interesează, în acest caz, diversitatea clipelor, mai puţin sensul devenirii, cât posibilitatea de a vieţui clipe cu o intensitate extraordinară şi depăşirea printr-un efort plin de dramatism al timpului. Vom lupta cu timpul plnă la epuizare şi vom nega istoria până la paroxism. Revelaţiile de pe culmi vor recompensa efortul nostru şi ne vor deschide o lume pe care n-am banuit-o, dar a cărei bogăţie şi complexitate va trezi elan şi încântare.

Nu vorbim aici de eternitate ca în realitatea şi semnificaţia obiectivă, ci de experienţa subiectivă a eternităţii, deoarece eternitatea pentru om nu este atât o chestiune de

obiectivitate substanţială, cât de *intensitate,* de intensitate a trăirii. Aceasta, mai cu seamă în primele ceasuri înspre accesul veşniciei, unde se pretinde o experienţă dusă la paroxism. Momentul trebuie trăit cu o încordare atât de violentă şi de intensă, încât să te arunce dincolo de timp. Experienţa momentului şi întreaga tehnică a acestei trăiri este atât de complicată pentru noi, din motivul că trebuie să ne eliberăm de o tradiţie cu care nu mai avem afinităţi, dar care, totuşi, nu încetează a ne apăsa. În culturile în care contemplaţia este frecventă şi prevalentă, eternitatea este un bun pe care-l moşteneşti într-un anumit fel. Decât, nouă ni se cere un eroism mult mai mare, deoarece eternitatea trebuie s-o cucerim prin eforturi interioare şi să ne consumăm într-un vârtej lăuntric din care va răsări o transfigurare esenţială. Că nu putem depăşi în mod radical şi absolut experienţa dramatică a timpului, aceasta este evident din afirmarea primatului intensităţii, care presupune o alternanţă inevitabilă între eternitate şi temporalitate. Totul este să ai cu o intensitate bogată experienţa eternităţii, iar când n-o ai, să te stabileşti într-o orientare intenţionată. Este un plus sau un minus de viaţă în experienţa eternităţii ? Pentru vieţuirea comună şi obişnuită, ea este un minus, deoarece ea nu poate sesiza trăirile sublimate, unde pulsaţiile vieţii ating o puritate şi o imaterialitate din cele mai fecunde.

Pentru aceia pentru care exaltările interioare şi drama lăuntrică sunt mai esenţiale decât expresiile exterioare şi accesibile, ea reprezintă o viaţă ce ar deşi se consumă la o temperatură înaltă. Că, din perspectiva eternităţii, farmecul naiv al lumii dispare, aceasta nu exclude, însă, o compensaţie pe un plan mult mai înalt, unde diferenţierile obişnuite între valori dispar, fiind mistuite ca într-un vârtej universal, dar unde din această ruină apare o beţie de lumină, un haos de sclipiri şi un infinit de voluptăţi ciudate.

Despre adevărata agonie

De câte ori mă gândesc la semnificaţia proprie a agoniei, îmi apare tot mai vidă discuţia din jurul experienţelor spirituale. Şi cum să nu-mi pară vidă această discuţie, când experienţele spirituale de care se vorbeşte atit nu angajează pe nimeni, nu distrug şi nu purifică pe nimeni. O experienţă adevărată ori este o chestiune de viaţă şi de moarte, ori nu e nimic. Nu pot concepe o experienţă serioasă care să nu angajeze un destin, care să nu poată omorî în orice clipă. Sunt nule toate discuţiile în jurul incertitudinilor spirituale, deoarece acestea nu indică decât o efervescenţă trecătoare, fără o bază organică şi fără rădăcini în cea mai substanţială intimitate a fiinţei. Ar trebui isprăvit odată cu incertitudinile legate de vârstă şi de sex, să le acceptăm cu dispreţ sau resemnare şi să căutăm adevăratele frământări la câţiva, la acei care pot muri în fiecare clipă din cauza experienţelor lor, la care toate neliniştile pleacă dintr-o zonă intimă şi durabilă de existenţă, de unde orice experienţă este un risc şi o boală. Mi-e scârba de toate acele experienţe legate de lecturi şi de întâmplări, de frământări accidentale, rezultate din motive exterioare. Adevăratele trăiri ori sunt dramatice, ori sunt inutile şi nule. Sunt oameni care găsesc o satisfacţie în a experimenta succesiunea inutilă a trăirilor şi care prin acest fapt n-au depăşit o înţelegere estetică a vieţii interioare, cea mai nulă şi mai sterilă înţelegere. De altfel, am ajuns la concluzia că toate trăirile care nu pleacă dintr-o suferinţa intensă sau dintr-o maladie organică, nu pot depăşi stadiul estetic, fiindcă ele nu pleacă dintr-o interiorizate bogată, ci dintr-o regiune periferică. Esteticul este periferic prin definiţie, deoarece el niciodată nu poate fi dramatic.

Învârtindu-se, *nu mistuindu-se,* astfel printre experienţe spirituale, vă mai miraţi pentru ce în interpretarea agoniei au adus acelaşi estetism şi aceeaşi superficialitate ? Astăzi întâlneşti la orice colţ de stradă un individ care să strige emfatic : „agonia mea !", ca şi cum s-ar putea vorbi de o experienţă a agoniei în sensul în care se vorbeşte de experienţele spirituale. Se spune : agonie înseamnă luptă ! Dar luptă pentru cine ? Căci dacă e vorba de acea luptă din pasiunea de a lupta, dintr-o voluptate pur eroică sau dintr-un estetism al acţiunii, apoi aceea nu e agonie. A lupta dintr-un sentiment al gratuităţii şi al inutilităţii, dintr-o exaltare sau dintr-un extaz al tensiunii ca atare, din bucuria încordării sau din încântarea paroxismului, este a anula din esenţa dramaticului fenomenul prăbuşirii şi al iremediabilului, iar din agonie caracterul ei de luptă absolută. Dacă moartea este imanentă în viaţă, atunci agonia nu este decât lupta ce se petrece în om, între viaţă şi moarte, pentru prevalarea uneia. Or, în agonie, totdeauna prevalează moartea. Există în viaţa omului o mulţime de *momente agonice,* o mulţime de clipe în care se dezbate dureros procesul dintre viaţă şi moarte.

Agonia din urmă în care moartea triumfă definitiv asupra vieţii este, însă, aceea în care momentele agonice ating o expresie şi o încordare pe care nici nu le putem bănui. Deşi mai puţin intense şi mai puţin dureroase, celelalte momente agonice pe care le ai în decursul vieţii, destul de frecvente la unii chiar în tinereţe, nu sunt totuşi, lipsite de dramatism. Căci, în orice moment agonic, simţi cum moartea a mai înghiţit ceva din viaţa ta. Nu trebuie să intri definitiv în ghearele morţii pentru ca să ai această simţire, deoarece fenomenul imanenţei morţii în viaţă exprimă această actualitate a morţii în diferite grade. Orice agonie presupune această actualitate, care este atât de *vie* încât omul simte în momentele lui agonice cum moartea este mai tare decât viaţa. Decât, procesul acesta presupune o luptă, o luptă care nu poate fi decât absolută, fiindcă se dă cu moartea. Or, moartea este singurul lucru sigur şi absolut din această lume, singurul lucru peste care nu se poate trece, de care nu poate să-ţi fie decât frică şi în faţa căruia nu poţi avea decât sentimentul paradoxal şi nelămurit al unei

scârbe sublime. Tensiunile şi luptele zilnice se desfăşoară într-un cadra limitat, cu perspective reduse şi cu determinante mărunte, aşa încât speranţa triumfului este totdeauna prezentă. Dramatismul lor este de natură pur exterioară, el nevizând nici o rezolvare finală. Dimpotrivă, dramatismul agoniei rezultă din viziunea rezolvării finale, unde triumful absolut al morţii înseamnă înfrângerea absolută şi iremediabilă a vieţii. Complexitatea momentelor agonice rezultă din caracterul lor apocaliptic. Nu există agonie adevărată fără elemente apocaliptice deoarece orice agonie se desfăşoară cu perspectiva, mai mult sau mai puţin puternică, a unui sfârşit absolut. O metafizică a agoniei ar trebui să arate că orice sfârşit de existenţă individuală indică simbolic un sfârşit al existenţei în genere şi ca imperialismul vieţii în lupta lui cu moartea îşi va frânge iremediabil elanul. Adevărată agonie nu este acolo unde viaţa primeşte pasiv să fie consumată de moarte, ci unde ea rezistă – deşi numai trecător – asaltului marii negativităţi a morţii, care n-are alt sens în lume decât să desfăşoare procesul de intrare în neant. Numai lupta dintre viaţă şi moarte poate caracteriza adevărata agonie. De aceea am amintit de *destin,* atunci când am vorbit de agonie, faţă de diletantismul şi superficialitatea aşa-ziselor experienţe spirituale. Căci agonia, adevărata agonie, angajează întocmai cum angajează clipele din urmă. Şi ce este agonia altceva decât o anticipare a clipelor din urmă? Agonia finală va exprima numai cu intensitate mai mare aceste clipe agonice şi va adăuga peste actualitatea lor un plus de tristeţe şi de deznădejde. Şi când mă gândese că unii au putut concepe o agonie fără problema destinului şi fără problema morţii ! Dar nu poţi avea experienţa agoniei fără curajul şi frica momentelor din urmă. A bătut ceasul când trebuie să terminăm cu atâtea experienţe spirituale, pentru a rămâne la momentele agonice, în care nu te mai poţi frământa fără să pierzi totul.

Existențe dramatice

Viziunea clasică ne-a obişnuit cu o imagine închisă şi determinată a omului, cu o perspectivă antropologică în care omul apare ca o ființă împlinită, cu o strictă consecvență lăuntrică şi cu un echilibru formal, ce nu trebuie asimilate imaginii armonice a omului naiv. În anacronismul oricărui spirit clasic (împotriva căruia trebuie să luptăm din toate forțele), contează numai cristalizarea lăuntrică, o masculinitate prost înțeleasă şi un formalism rigid şi inexpresiv. Pentru acei care trăiesc toate antinomiile şi paradoxurile spiritului dramatic, ce mai poate însemna spiritul clasic ? Nimic. Şi nu este o misiune a noastră de a lichida definitiv cu orice forma clasică de spirit ? Nu suntem noi aceia în care *dramaticul* trebuie să-şi găsească o expresie absolută ? Cu toată dorința noastră după naivitate şi după fondul originar al firii, cu toate înclinările înspre chtonism şi adversitatea nesigură față de spirit, cu toată plictiseala noastră de cultură şi dezgustul de istorie, nouă nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să viețuim pe culmi toate elementele spiritului dramatic, să pleznească în noi tensiunile acestui spirit cu toate implicațiile sale.

Nu există un fenomen dramatic în viață care să nu aibă la bază anumite antinomii imanente. Cum se dezvoltă aceste antinomii în viața omului, este uşor de înțeles, atunci când te gândeşti că omul este o ființă fragmentară, finită şi chinuită, spartă în esența sa, dualizată de tendințele divergente ale iraționalității vitale şi ale conştiinței, suferind de o ruptură internă şi ele un dezechilibru organic, de care nu poate da seama antropologia clasică. Cum ar putea înțelege aceasta *nefirescul* omului în univers ? Cum ar putea da ea seama de condiția atât de ciudată şi de particulară a omului în lume ? Nu găsiți interesant că preocupările de antropologie filozofică actuală răsar din cercul irațiomaliştilor, că ontologia de astăzi a încetat de a mai fi formală ? Iraționalismul a fost întotdeauna la antipodul clasicismului.

Mai greu de explicat sunt antinomiile din viață, din sfera biologică, pură, înainte de apariția omului. Deşi ele sunt mult mai puțin încordate decât la om, prezența lor nu poate fi contestată. Nu cumva în consistența mai puțin rigidă a vieții față de lumea anorganică, există sursa acestor schițe de antinomii ?

Incertitudinile şi labilitatea vieții sunt desigur condiții pentru apariția fenomenului dramatic în structura vitalului. Ele totuşi nu pot explica suficient prezența dramaticului în biologic.

La om, experiența dramatică este atât de intensă, încât în unele epoci se poate vorbi de o hipertrofie a acestui simț şi a acestei trăiri a antinomiilor. Aşa e cazul epocii noastre şi aşa e cazul nostru al tuturor. Omul contemporan este o ființă care şi-a pierdui naivitatea. Nu este aici explicația faptului pentru ce găsim astăzi atâtea existențe dramatice ? Şi nu numai între intelectuali, dar în toate categoriile. Fenomenul se realizează într-o astfel de frecvență, încât te întrebi dacă nu cumva naivitatea este un bun iremediabil pierdut. Simt o voluptate amară că trăiesc într-o epocă în care *fericirea* este un cuvânt ce n-are nici un sens, fiindcă indică nu numai o imposibilitate materială, de realizare, dar îndeosebi, una de concepere. Căci noi nici nu putem concepe fericirea, fiindcă ardem şi ne consumăm de văpăile antinomiilor. În noi, viața a devenit *contradicție absolută.*

Singurii oameni interesanți sunt aceia care nu pot crede în ceea ce fac, pentru care participarea esențială cu un asentiment organic la munca şi la profesia lor este o imposibilitate. Dacă iubesc oamenii naivi şi entuziaşti, n-o fac decât pentru a se avea un interes mai mare pentru aceste existențe dramatice, care se îndoiesc în fiecare moment de misiunea lor, de rosturile acestei misiuni şi pentru care contradicția este singurul mod de rezolvare a incertitudinilor.

Moduri de contemplație

Insuficiența contemplației pur interne, a adâncirii şi a concentrării exclusive asupra rădăcinilor ființei subiective nu se evidențiază decât atunci cîmd condiții obiective îți permit să apreciezi fecunditatea contemplației externe, a viziunii esențiale în obiectivitate. Că este necesară contemplația interioară pentru a avea pe cea exterioară, aceasta e evident pentru cine înțelege caracterul derivat al oricărui fapt extern față de caracterul originar al faptului intern. Nimeni nu va ajunge la rezultate vii şi productive până nu va vedea în orice contemplație externă o *verificare* a uneia interne, precum şi o încercare de obiectivizare, de transpunere într-o formă comunicabilă şi accesibilă a unei fluidități lăuntrice, de depăşire a unui subiectivism pur. Faptul de a rămâne numai în extazul propriei subiectivități anemiază lirismul, palidifică nuanțele bogate şi complexe ale gamei noastre sufleteşti, estompează culorile energiei psihice, deoarece lipseşte un suport obiectiv, un corectiv exterior, fără de care senzația de tumult lăuntric se converteşte într-o senzație de vid absolut, de vid iremediabil. Un gol nemărginit cuprinde atunci întreaga noastră ființă si în locul unei creşteri bogate, al unei exaltări intime, organice şi progresive, se substituie acel absolut al ireparabilului, al morții definitive şi absolute.

Stau aici în munți, într-o singurătate totală şi încerc să găsesc în contemplația azurului, în concentrarea asupra unei seninătăți pure, experiența neantului, pe care nelinişti interne mi-au impus-o la paroxism. Din imobilitatea scrutătoare, din fixarea cu aparențe de definitivat, viziunea şterge şi anulează seducțiile de vis ale purității albastre, care dispare ca un văl ridicat de vânturi ce ascundea un alb amețitor şi îndepărtat. Când a dispărut acest azur fermecător, impresia de lumină vagă şi îndepărtată, de alb indefinibil şi transcendent, te transpune într-o stare ciudată în care neființa îți produce o tulburare plăcută, o neliniște căreia i se asociază o grație stăpânită, o amețeală voluptoasă, un chin atrăgător şi inefabil. Înțeleg pe deplin, în asemenea condiții, sentimentul budist al neființei şi mai cu seamă atracția misterioasă pe care neantul a exercitat-o şi o exercită asupra eremiților indieni. Când tot ce e individual şi cristalizații dispare din evoluțiile metafizice ale acestei viziuni, când tot ceea ce este finit se subtilizează într-o universalitate de alb, atunci ce mai rămine în afară de o imaterialitate îndepărtată, de o iluzie de existență ? Destrămarea tuturor consistențelor, fluidizarea tuturor închegărilor creează un vag indefinit, în care topiri şi volatilizări succesive dezvoltă o adevărată beție a neființei. Când ultimul rest de existență dispare, saltul în nimic este realizat.

În această contemplație exterioară se întâmplă un lucru ou adevărat remarcabil şi care este de natură a-i explica fecunditatea. Pe când în contemplația pur internă, intensitatea tragică, dramatismul şi încordarea intimă ating marginile, creând o tensiune psihică aproape insuportabilă, în contemplația obiectivă se realizează o *atenuare* din cele mai salvatoare. Toate experiențele interne care se desfăşoară sub semnul negativității sunt extrem de consumatoare şi de chinuitoare.. Atunci, însă, când sunt trăite şi într-o viziune obiectivă, intensitatea lor dramatică, scade, deoarece aceasta este ca o verificare a unor date interne, o verificare ce elimină implicit caracterul de de singularitate. Este ca şi cum în contemplația externă negativitatea s-ar converti în pozitivitate. Întregul complex al stărilor negative pare a-şi pierde acel vertigiu catastrofal care dezechilibrează ființa şi suprimă aspirațiile.

În felul acesta se verifică încă o dată principiul curent că salvarea color neliniştiți nu e posibilă decât printr-o orientare categorică înspre obiectivitate, care nu trebuie, însă, interpretată în sensul practicianismului vulgar. Căci a trăi veşnic într-un monolog interior, într-o singurătate apăsătoare, dilatându-te într-o progresivă interiorizare, dezvoltând toate

posibilităţile schizoidale din tine, este desigur a te arunca iremediabil în nimicul absolut. Dar mă întreb cu o îndoială plină de regret dacă nu cumva obiectivitatea de care vorbesc nu este o altă faţă a inferiorităţii, dacă nu cumva detaşarea ei de interioritate este fructul unei mari iluzii. Căci nimeni nu poate scăpa din blestemul lui propriu. Fiecare are o regiune de întuneric sacru în care nimeni nu poate pătrunde, fiindcă nimeni nu poate fi iniţiat în misterul altuia. Şi rămâne de văzut dacă respectivul nu este faţă de el însuşi pe treapta primă a iniţierii. Trebuie într-adevăr să fi suferit mult pentru a mai găsi *mister* în platitudinea acestei lunii.

Nu numai vizarea obiectivă, nu numai prinderea exterioară a neantului atenuează intensitatea experienţei intime a neantului, ci acelaşi proces se întâmplă şi în cazul experienţei infinitului, experienţă ce nu se întâlneşte decât la oamenii cu o mare sensibilitate muzicală şi cu mari posibilităţi de contemplaţie mistică. Simţirea muzicală a existenţei şi sentimentul mistic al acestei existenţe cresc organic, se dezvoltă concomitent cu sentimentul infinitului. Este o ascensiune e şi o dilatare torenţială a întregii fiinţe, un salt interior de o întindere incomensurabilă, de un elan nelimitat. Nu cred să mă înşel când afirm că elanul din experienţa infinitului este un elan pesimist, un elan care se alimentează din disperare, care creşte fără un obiectiv pozitiv, fără o finalitate determinată, fără o direcţie precisă, dilatându-se doar într-o paradoxală efervescenţă, într-o agitaţie care nu-şi găseşte o raţiune în afara mişcării ei. Inutil să descriu cât e de vijelioasă trăirea lăuntrică a infinităţii, cât este de halucinantă drama aceasta în care te zbaţi fără nici un simţ de orientare. Mă încântă însă experienţa infinitului rezultată din contemplaţia nemărginirii unui cer crepuscular şi neliniştirea plăcută ce o simt în suflet pe aceste înălţimi compensează şi atenuează sentimentul de părăsire şi suspendare din experienţa intimă şi tragică a infiniituilui. Urmăresc în amurguri progresiva degradare de nuanţe şi în evoluţia lor înspre un punct etern inaccesibil simt toată amploarea fascinatoare şi deconcertantă a infinitului.

Păltiniş – Şanta

Sensibilitatea tragică în România

Este unul dintre elementele tristeții mele de a nu putea determina decât negativ realitățile autohtone. Entuziasmul şi facilitatea îşi găsesc o aproximativă justificare numai în ordine socială şi politică ; în ordinea spirituală, dimpotrivă, un vid total îndreptățeşte cel mai exagerat pesimism şi cea mai serioasă neîncredere. De aceea, e de la sine înțeles că nu pot vorbi de-o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspândită într-o sferă mare şi creând atmosferă, ci numai de o sensibilitate, tragică la câțiva indivizi. Or, aceasta e tragic şi compromite orice elan şi orice încântare pentru realitățile româneşti. Fecunditatea şi productivitatea unui fenomen țin de derivarea lui din zone iraționale, profunde şi anonime iar nu din efervescența şi dinamismul indivizilor izolați, crescuți şi asimilați în alte culturi. Separarea radicală dinrtre pătura cultă şi țărănime n-a dus, spre marele nostru regret, la o excelență a păturii culte, ci slabele posibilități ale țăranului nostru s-au continuat în pasivitatea şi blazarea superficială a intelectualului român. În Spania, acelaşi fenomen al separării, al disocierii straturilor, sociale, a avut consecințe mult mai puțin defavorabile, contrar afirmațiilor lui Ortega y Gasset, care vorbeşte, în mod cu totul nejustificat, de o continuă decadență a Spaniei, de la origine şi până azi. Este pentru orice om cu simț istoric de o mie de ori mai legitimată afirmația după care noi am trăit într-o continuă inexistență, decât că spaniolii ar fi vegetat într-o decadență imanentă ființei lor istorice.

Credința mea, la care țin foarte mult, este că diferențele de proces şi de evoluție istorică îşi găsesc o explicare în dispoziții constituționale şi structurale specifice. În aceleaşi condițiuni şi configurații sociale, în acelaşi cadru de orânduire formală, Spania a produs pe Sfântul Ioan al Crucii şi pe Sfânta Tereza, pe când România n-a produs nici un sfânt.

Opacitatea românului pentru înțelegerea vieții ca tragedie îşi găseşte deci motivul esențial într-o deficiență constituțională, într-un defect de esență şi conformație psihică. Astfel titlul acestui articol este de o ironie evidentă, direct sesizabilă.

Tragicul situației noastre este că nu putem vorbi de un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor şi a valorilor. Aceasta dovedeşte că fenomenul este trăit prin indivizi izolați, discontinuu, fără o participare totală, semnificativă şi revelatoare. Fără să vrei, eşti silit să pronunți câteva nume : Blaga, Eliade, Manoliu şi Holban. Nu poți determina atunci tragicul ca esență, ci numai legat de diversitatea expresiilor individuale, de forme particulare de realizare.

Dacă tragicul în generația antebelică rezulta din neliniştea şi complexul de antinomii ale vieţuirii istorice a omului, ale antagonismelor sociale şi ale inadaptabilității, tragicul în generația noastră rezultă din conflicte mai adânci, are o coloratură pronunțat metafizică, structura lui fiind legată de universalitatea destinului uman. Tragedia acelei generații antebelice era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoştea mai multă realitate şi mai multă consistență decât întâiului, pe când esența interioară a tragediei, în concepția noastră, rezultată din tensiunea şi intensitatea paradoxală a dualismului om-existență, îşi afla o rațiune în dramatismul vieţuirii metafizice a individului. Tragedie nu trăiesc decât acei care simt iremediabilul în dialectica vieții şi care, deşi au conştiința acestui iremediabil, nu renunță totuşi.

Viața ca tragedie n-o pot trăi decât aceia pentru care elementele negative din viață nu sunt impedimente în calea trăirii şi pentru care fatalitatea nu este moarte, ci drum înspre moarte.

România în fața străinătății

Am avut ocazia în Berlin şi în München să cunosc foarte mulți străini, care m-au interesat mai puțin pentru mentalitatea lor, cât pentru părerile şi informațiile ce le au despre România. Tot ce am aflat este profund deprimant şi întristător. Şi nu aş scrie acest reportaj, dacă n-aş fi convins că totul nu este pierdut, că vitalitatea României va trebui să-şi găsească odată o expresie, că ne-am înjosit prea mult în trecutul şi în prezentul nosstru, pentru ca într-o explozie să nu ne trăim o adevărată metamorfoză. Am fost totdeauna pesimist când am vorbit de România; dar cred că viața este destul de irațională, ca să înfrângă un ireparabil al istoriei şi al destinului nostru. În momentul când aş fi convins că posibilitatea unei *schimbări la față* a României este o iluzie, din acel moment o problemă a României pentru mine n-ar mai exista. Întreaga misiune politică şi spirituală a tinerimii române trebuie să se reducă la voința încordată a unei schimbări la față, la trăirea exasperată şi dramatică a metamorfozei întregului nostru stil de viață. Dacă înțelepciunea seculară, care spune că istoria nu face salturi, ar avea dreptate, atunci ar trebui să ne sinucidem cu toții pe loc. Dar instinctul, pasiunea şi elanul nostru profetic, de la toți pot să învețe ceva, numai de la înțelepți nu. Existența noastră nu poate primi un sens decât de la un salt, de la un salt definitiv şi esențial. O voință totală de transformare n-a existat niciodată la noi. Nemulțumirea cu destinul şi condiția noastră n-a depăşit forma aproximativă a unei atitudini sceptice. Scepticismul este întâia treaptă în scara unui proces de transformare, este întâiul element care ne dă conştiința destinului nostru. Prin el, putem fi în afară de noi înşine pentru a ne măsura forțele şi a ne determina o poziție istorică. Superficialitatea noastră derivă din a nu fi putut depăşi această primă formă, de a ne fi fixat în spectatorii comozi ai inerției noastre, de a ne fi savurat ironic agonia noastră națională. Românul îşi zeflemiseşte propria lui condiție şi se risipeşte într-o autoironie, facilă şi sterilă. M-a revoltat totdeauna absența dramatismului în trăirea destinului nostru, m-a durut această indiferență spectaculară, acest perspectivism exterior. Dacă toți împreună am fi suferit intens de dezastrul nostru, dacă am fi deznădăjduit organic de neînsemnătatea noastră în lume, cine ştie dacă prin acele mari conversiuni morale ce se întâmplă numai pe culmi, astăzi noi n-am fi trecut pragul istoriei. Românii n-au devenit până acum pozitivi şi creatori, deoarece în procesul de autodepăşire şi de autonegație ei n-au urcat decât o singură treaptă. Va trebui o nebună intensificare a arderii noastre, pentru ca viața noastră să devină foc, elanul nostru vibrație infinită şi toate ruinele noastre doar simple amintiri. Ar trebui cu toții să ne gândim solemn la această realitate : România este o țară fără profeți, adică o țară în care nimeni n-a trăit realități viitoare ca prezențe efective, ca actualități vii şi imediate, în care nimeni n-a vibrat de obsesia unei misiuni a României. Şi ar trebui ca-n acest gând solemn să jurăm a fi altfel, să ardem într-un fanatism orb, să ne înflăcărăm într-o altă viziune şi în noi *gândul* unei alte Românii să fie singurul nostru gând. A continua consecvenți liniei istoriei noastre, este a ne destrăma într-o formă atenuată de sinucidere. Eu nu vorbesc numai de schimbarea unor forme politice, ci de o transformare în temeliile vieții noastre. Va trebui să renunțăm la lucidițăile noastre care ne revelează atâtea imposibilități, pentru ca orbi să cucerim lumina, de care ne-au înstrăinat chiar lucidițăile noastre.

Nimicul istoriei noastre nu justifică nimic. Pentru România, singura realitate este viitorul. Trecutul nostru ? Lipsă de libertate, lipsă de orgoliu, lipsă de misiune. Este un adevărat nonsens să ne reclamăm de la o istorie fără întâmplări. Noi de-abia acum începem să trăim. Şi atunci este explicabil de ce străinii nu cunosc aproape nimic, din aşa-zisa noastră viață. Nu este mai puțin adevărat că ignoranța lor este excesivă şi atit de mare, încât te revoltă. Disprețul lor pentru noi este atât de exagerat, că te dezgustă pentru toată viața de

străinătate. Am întâlnit atâţia care nici nu ştiau că există un popor român ! Dacă aş face o listă de toate întrebările care mi s-au pus referitoare la România, atunci fie din dispreţ, fie din ruşine, n-ar trebui să mai trecem nici unul, graniţa. Am văzut români care râdeau la asemenea întrebări. Ele sunt întristătoare în ultimul grad. Oricât am fi noi românii de păcătoşi, în niciun caz nu trăim la un nivel atât de inferior, cum se crede în străinătate.

Maglavitul şi cealaltă România

Am crezut multă vreme că poporul român este cel mai sceptic popor din Europa. Această credinţă se baza pe multe exagerări, dar şi pe unele constatări, pe cât de triste, pe atât de incontestabile. Din câţi oameni am cunoscut – simpli sau cultivaţi –, îi pot număra pe degete pe acei care cred ceva. Îndoiala vulgară, îndoiala de lucrurile care trec şi îndoiala de lucrurile eterne mi-a părut a fi nota esenţială a românului. Este sceptic un popor care n-are instinctul libertăţii. O mie de ani de sclavaj şi întuneric constituie o ereditate monstruoasă şi, când te gândeşti bine, halucinantă. S-a afirmat de multă lume că reflexia cronicarului referitoare la imperiul vremii asupra omului reprezintă expresia ultimă a înţelepciunii noastre populare. Mărturisesc însă, sus şi tare, că, pentru destinul istoric al unui neam, nu cunosc nimic mai sinistru decât : „bietul om subt vremii !" Oare s-ar mai putea vorbi de viitor politic, cu maximele acestei înţelepciuni paralizante ? O mie de ani am stat sub *vreme.* Refuz categoric pentru viitor adevărul acestei înţelepciuni şi al acestei profeţii. Împăcarea cu destinul, pe care o laudă toţi istoricii noştri ca pe o salvare a poporului român, este o ruşine, pe care trebuie s-o trecem sub tăcere. Foarte rău a făcut că şi-a acceptat destinul şi va face şi mai rău de-l va accepta pe cel actual. Din naţionalism, va trebui să înfierăm astfel de virtuţi şi să ne fie ruşine a mai vorbi de resemnarea, noastră seculară.

În domeniul religios, scepticismul părea a fi mai descurajant. Absenţa unei religiozităţi pasionate şi mai cu seamă absenţa intoleranţei religioase erau semne întristătoare care revelau un nivel interior foarte scăzut. Nu există viaţă interioară fără religiozitate. Poţi fi un om superior, antireligios ; dar areligios, nu poate fi decât o mediocritate. Nu este grav a nu crede în Dumnezeu ; dar este foarte grav a nu te preocupa de existenţa lui. Nu poţi trece indiferent pe lângă D-zeu.

Gândindu-mă odată la religiozitatea măsurată, pozitivă şi calculată a ardeleanului, am afirmat : în Ardeal nu crede nimeni în Dumnezeu.

Nu se poate crede aproximativ şi raţional. Ori crezi cu pasiunea întregii existenţe, ori nu crezi deloc. Religiozitatea trebuie să fie lirică şi fanatică, dar niciodată blânda şi domoală. Este de o mie de ori mai bine a nu crede în Dumnezeu, decât a crede *numai cât îţi trebuie.* Credinţa oamenilor în genere este ocazională, dar a românilor, în special. Şi nu eram departe să afirm că nici un român nu crede în Dumnezeu, dacă Maglavitul nu scotea la suprafaţă o faţă nebănuită a ţării.

Despre Maglavit nu poţi avea o convingere precisă şi un sentiment definit. Uneori acest fenomen îmi pare extrem de revelator şi de simptomatic, pentru ca altă dată să-mi apară primitiv, gol, înfricoşător.

Este evident că Maglavitul nu poate fi judecat decât ca fenomen colectiv. Acel cioban nu interesează în sine, el aparţinând fie misticiii, fie psihiatriei. Ceea ce îmi pare reprobabil în refuzul atâtor negativişti este neînţelegerea scandaloasă pentru fenomenul halucinaţiei. Noi ştim toţi că Dumnezeu ori există, ori nu există, nu s-a arătat efectiv nimănui niciodată. Din punctul de vedere al vieţii interioare, între mine, care n-am văzut niciodată pe Dumnezeu, şi Petrache Lupu, care l-a văzut, diferenţa este aşa de mare în dezavantajul meu, încât *sufleteşte* ciobanul acela este mai bogat decât mine. El a văzut pe Dumnezeu, pe când eu n-am văzut decât oameni, suferinţă şi moarte. Acest cioban, care mi-e perfect indiferent, este cel mai câştigat. A vedea clar nu este nici o virtute. Psihologiceşte vorbind, halucinaţia este totdeauna un câştig, deşi psihologia este aceea care anulează halucinaţiile. Halucinaţia trădează ce e mai adine în noi. Toată drama lui Ivan Karamazov ni se descoperă în dialogul cu diavolul, proiecţie a tragediei şi demonismului său. Îl vezi pe Dumnezeu numai dacă-l ai

peste măsură în tine. Halucinaţia dă expresie unei supreme actualităţi interioare. Omului normal nu i se *arată* nimic, fiindcă nu dispune de nimic în afară de el însuşi. Omul normal n-are decât oglinda.

Câtă poezie n-a pus Barrès în regretul de a nu avea halucinaţii, în plimbările sale prin cîmpiile lorene, spre a trăi viu viziuni păgâne ? Sau mă gândesc la Rilke, în castelul Duino (unde a scris o parte din acele divine elegii), şi unde, într-o halucinaţie auditivă, a auzit vocile atâtor morţi ce secole de-a rândul şi-au consumat viaţa în acele singurătăţi. O spun mai mult cu voie, decât fără voie : a nu avea nici o halucinaţie este un semn de deficienţă. Cât despre cioban, să-r lăsăm cu „moşul" lui şi noi să ne întoarcem la oile noastre...

Oare cum de s-au putut găsi atâţia oameni în aşa măsura sensibili la minune ? Ar fi desigur foarte uşor să închidem întreaga ţară într-un capitol de psihiatrie. Prin aceasta n-am realiza totuşi nimic, precum n-am realiza nimic prin reabilitarea halucinaţiei. Există în istorie crize mistice, şi istoria nu ştiu de câte ori a fost declarată sfântă sau satanică. Fenomenele organice în marile crize religioase sunt consecutive unor drame spirituale. Omenirea, din păcate, nu este aşa bolnavă, pe cât afirmă psihiatrii. Contagiunea presupune o comuniune spirituală, căreia îi succede seria de tulburări organice.

Amploarea pe care a luat-o pelerinajul poate fi explicată prin condiţii economice, dar în nici un caz fenomenul însuşi. Explicaţia pur economică neglijează specificul acestui fenomen şi apreciază numai extensiunea lui. Oare o criză – care e mai puţin gravă, decât anii trecuţi – ar putea mobiliza mulţimea spre finalităţi aşa de evident extraeconomice ? Şi-ar putea închipui cineva că sectele în Rusia ţaristă s-au născut numai din mizerie şi din cauza unui regim funest ? Ar fi absurd să se conteste caracterul lor simptomatic, precum absurd ar fi să fie interpretate numai ca reacţiuni.

Că Maglavitul s-ar fi născut dintr-o decepţie politică a mulţimii, este just numai în măsura în care în această decepţie se întrevede o mare aşteptare. România se află în pragul unei mari transformări, pe toate planurile. Maglavitul închide în sine antecedentele religioase ale unei mari răsturnări politice. *N-a înţeles nimeni că Maglavitul precede un mare fenomen politic?* În acest sens, au fost sectele religioase ruse simptome - ale revoluţiei. Nu s-a gândit nimeni, că aceiaşi oameni, uniţi astăzi în credinţa în Dumnezeu, mâine se vor putea uni pentru altă credinţă ? Dacă oamenii au putut face atâtea sacrificii pentru o viziune neverificabilă, de cât sacrificiu nu vor fi capabili pentru o realizare vizibilă ? Ce nu vor face ei pentru o promisiune terestră, dacă pentru o promisiune cerească şi-au părăsit temporar căminul ? Fascinaţia grandorii pământeşti nu va fi mai amăgitoare şi mai uluitoare ? Acum ştim ; ştim că şi românii pot fi amăgiţi, că au lichidat cu un scepticism vulgar, că sunt capabili de seriozitate şi de absurd.

Nu ştiu dacă e bine ca oamenii să creadă sau să nu creadă în Dumnezeu. Dar faţă de scepticismul vulgar cu care ne obişnuisem, Maglavitul revelează un incontestabil progres. În faţa acelei Românii superficial-lucide, surâzătoare şi pasive, se ridică una subterană, prăpăstioasă şi ameninţătoare, care nu este ceva decât prin ce va deveni. Maglavitul ne-a dovedit o dată pentru totdeauna cât suntem de primitivi. El este nivelul ţării. Acest fapt este desigur trist, dar şi reconfortant, căci ne eliberează de atâtea iluzii păgubitoare. România este la nivelul Maglavitului. Atunci ce avem de făcut ? Totul.

D-l Lucian Blaga a scris după război, un studiu despre revolta sângelui nostru nelatin, care a provocat atunci multe discuţii. Cred că viitorul va aduce ilustraţii suficiente acestei teorii. La drept vorbind, nu înţeleg deloc de ce am fi latini. N-am moştenit nici o calitate de la romani. Componenta latină trebuie să fie foarte redusă, căci în toate marile fenomene româneşti au izbucnit astfel de componente. Cine va găsi în Maglavit un strop de sânge latin, poate fi considerat un descoperitor genial. Tostul este aşa de primitiv, de teluric, de subpământesc ! Despre chtonismul autohton s-ar putea spune multe lucruri triste, dar şi multe încurajante. Toată, forma de viaţă românească îmi pare aşa legată de pământ, încât a nu te face protagonistul unor idealuri moderne înseamnă a dori eternizarea unui suflet

teluric şi reacţionar. Dacă aş şti că acest popor, nu se va desface cândva de pământ, atunci aş fi silit să văd în Maglavit o culme, când el nu trebuie să fie decât un simptom şi un început. Ceea ce se petrece la Maglavit nu e linia pe care va trebui să meargă România, ci numai un mod de a manifesta o solidaritate ce-şi va găsi expresie în lupta politică. Dacă oamenii de acolo au găsit atâta energie pentru a se schimba la faţă, vor găsi în ei rezerve cu să schimbe şi România la faţă.

Dacă aş şti că Maglavitul rămâne un fenomen pur religios, fără nici o consecinţă de alt ordin, aş fi cel mai mare duşman al lui. Când nemulţumirile mulţimii sunt satisfăcute numai de valori religioase, atunci orice transformare devine iluzorie. Teoreticienii revoluţionari nu sunt împotriva religiei dintr-un refuz teoretic al valorile religioase, ci din cauza rezistenţei acestor valori la orice încercare de transformare totală. Sentimentul religios este prin esenţă nerevoluţionar, iar omul profund religios a fost totdeauna un reacţionar. Deplasând conflictele de *aici*, *dincolo,* el sfârşeşte cu timpul a fi străin complet de problema socială. Dar nu numai atât. Spiritul religios te întoarce cu faţa spre trecut. Unui om care crede în Dumnezeu, viitorul nu-i mai poate aduce nimic. Dumnezeul este totdeauna înapoia noastră. Teologia întreagă este reacţionară, fiindcă ea nu vede culmi decât în imemorial. Pentru teologie, timpul este o cădere; pentru spiritul revoluţionar, singurul cadru de realizare. Mai mult : pentru spiritul revoluţionar, timpul este o Divinitate, în timp se poate face totul. Admiţând posibilitatea unei modificări esenţiale în temporalitate, spiritul revoluţionar cade într-un paradox, care-i constituie tragicul şi farmecul său. În timp nu se întâmplă modificări de structură şi de esenţă, el fiind o fluiditate de nuanţe. Timpul actualizează şi distruge. Dar în el nu se poate naşte o lume *esenţial* nouă. Tragicul spiritului revoluţionar constă în violentarea timpului şi a vieţii.

Religia, opunând veşnicia în fiecare clipă timpului, paralizează spiritul revoluţionar. Religia a oprit umanitatea în loc, nu fiindcă ar fi cât de puţin inferioară, ci fiindcă ea e *prea mult* pentru om. Ce rost au viziunile cereşti la nişte fiinţe atât de joase ? Fiindcă omul n-a meritat religia, fiindcă el nu este capabil de ea, religia l-a paralizat. Va trebui sa se nască odată o religie a lucrurilor de jos, aici, pentru noi. Cu adevărat, Dumnezeu este prea departe.

Obsesia veşniciei îl scoate pe om din viaţă. Poate că toată religia nu este decât o rătăcire divină a omului.

Şi pentru ca o astfel de rătăcire sa nu ducă întreaga ţară într-o înfundătură, va trebui să servim României iluzii terestre, promisiuni vizibile, idealuri istorice. Psihoza Maglavitului trebuie convertită şi exploatată. Esenţialul este ca ea să ajute la naşterea unui mare fenomen politic. Nu se poate şti care va fi acela ; dar se poate şti că de nu se va naşte, suntem o ţară condamnată.

Toate fenomenele colective care se nasc în ţară trebuiesc exploatate şi convertite. Şi vor trebui făcute pelerinagii nu numai de închinăciune, dar şi de cucerire.

Ţara oamenilor atenuaţi

Nimic nu este mai ruşinos şi mai compromiţător decât echilibrul la popoarele mici. În culturile mari şi la popoarele mari, echilibrul are un caracter de grandoare şi de monumentalitate, deoarece amploarea stilului de viaţă în care se dezvoltă face din echilibru altceva decât o formă limitată sau un compromis ruşinos, convertindu-l într-un fel de expresie a unei mari seninătăţi, a unei viziuni monumentale şi a unei superiorităţi transcendente. În culturile mici, în culturile necreatoare, echilibrul este expresia unei deficienţe, a unei incapacităţi organice. Neputându-şi crea un stil de viaţa, deoarece n-au impulsul unei direcţiuni interioare, al unei orientări specifice, trăiesc în compromis ca într-o fatalitate. Dar din moment ce culturile mici nu pot crea, din moment ce ele sunt lovite de o sterilitate iniţială şi ineluctabilă, cum se pot ele totuşi salva pentru a nu fi nimic ? Numai prin exces, prin nebunie şi prin absurditate. Dar întreb pe oricine : unde este în această ţară excesul, marea nebunie şi gestul absumd ? Unde se găseşte în această ţară un clocot de mari pasiuni, unde se află marile nelinişti şi unde se pot întâlni gesturile inexplicabile ? Totul este prea explicabil în această ţară, a cărei minoră raţionalitate o face atât de simpatică şi de puţin interesantă. Echilibrul ei nu rezultă dintr-o împlinire în sine, dintr-o mare seninătate ce succede uneori marilor tulburări, ci din lipsa curajului de a trăi, de a se afirma, din lipsa acelei energii care te avântă iraţional şi nemotivat, ducându-te fie la ultime transfigurări, fie la prăbuşiri definitive. A fi român înseamnă a fi o fiinţă cu multă apă în sânge. Şi această diluare se găseşte în toate planurile vieţii. Lipsa de orgoliu naţional, scepticismul în toate domeniile, neîncrederea superficială, absenţa totală a oricărui gen de mesianism, ironia uşoară şi periferică, amabilitatea instabilă şi trecătoare, toate acestea sunt aspecte ale diluării interne, sunt expresii ale compromisului organic, care n-are în nici un fel voinţa de a fi unilateral dintr-o mare pasiune excesivă, dintr-o nelinişte adâncă.şi absurdă, dintr-o infinită frământare. România neputându-şi lega numele de niei o creaţie prea mare, nu şi l-a legat până acum de nici o absurditate impresionantă şi grandioasă. Oare ce am face noi dacă n-am fi avut pe Eminescu ? Şi este o groaznică ironie, de o semnificaţie dureroasă, că în ţara în care toate lucrurile sunt pe deplin explicabile, în care totul este accesibil până la platitudine, Eminescu a fost declarat unanim o apariţie inexplicabilă. Într-adevăr, la noi, tot ce e adine e inexplicabil. Cunosc o femeie de o adâncime sufletească remarcabilă, care pentru acest păcat este declarată, de toată lumea o simplă „aiurită".

Încercaţi să puneţi marile probleme şi veţi întâmpina neîncrederea cea mai bănuitoare. La noi, a vorbi de moarte, de suferinţă, de neant şi de renunţare înseamnă a fi un escroc ordinar. Nimic nu este mai penibil şi mai respingător, decât să auzi că acolo unde tu ai manifestat toată intimitatea fiinţei tale, unde te-ai consumat în fiecare clipă fără nici o speranţă în posibilitatea unei salvări, unde ai gândit pentru a nu plânge şi unde ai scris pentru a nu muri, ceilalţi să vadă o pură escrocherie, o vulgară dorinţă de a epata. Românul n-are sensibilitate pentru marile sinceităţi fiindcă el nu vede în diversele experienţe ale vieţii răscruci, nu vede în fiecare moment un aspect din evoluţia unui destin, din viaţa şi din moartea lui, ci explică totul printr-o fatalitate exterioară, cu o facilitate reprobabilă. De aceea, am avut momente când mi-a fost ruşine că sunt român. Dar dacă regret ceva, sunt aceste momente. De nu aş fi român decât prin defecte, şi tot aş iubi această ţară, împotriva căreia sunt înverşunat dintr-o nemărturisită iubire. Este un lucru sigur că noi nu vom intra în istoria universală prin creaţii ; dar nu vom avea noi curajul unor gesturi absolute în radicalismul şi absurditatea lor, nu vom avea noi energia a cărei explozie să fie gloria şi triumful nostru ? Nu vom fi noi atât de exaltaţi încât în mari pasiuni şi în excesive tensiuni să înfrângem

pasivitatea şi indolenţa imbecilă în care vegetează această naţiune ? Voi crede în această ţară, lipsită total de sensibilitate tragică, atunci când voi vedea în ea o voinţă de risc, o voinţă teribilă de a se nega pe sine însăşi. România nu se poate salva decât negându-se, lichidând radical cu un trecut mai mult sau mai puţin inventat, distrugându-şi toate iluziile şi iubirile ei de până acum. Până când nu va termina cu echilibrul comod, cu normalitatea ei ruşinoasă, n-are nici un drept la existenţă, în ţară asta sunt prea mulţi oameni normali. De aceea nu se poate găsi un geniu muzical, un dictator şi un mare criminal. Căci România este ţara oamenilor atenuaţi, a oamenilor care, în loc să sfârşească în nebunie, sfârşesc în impotenţă. Unde este acel fluid vital care să circule în aceşti oameni, ridicându-i cu o forţă irezistibilă înspre regiuni iraţionale, sau aruncându-i înspre adâncimi periculoase, unde este patosul marilor transfigurări şi unde este drama şi conştiinţa esenţialităţii fiecărei clipe de vieţuire ? Românii nu vor fi salvaţi decât atunci când vor începe lupta împotriva lor. Şi această luptă nu va fi sinucidere ci adevărata viaţă. Numai în acest fel, existenţa lor va căpăta un sens dramatic şi numai în acest fel se va ajunge la încrederea în sine. Este o greşeală să găseşti cauza răului naţional în dispreţul pe care românul îl are pentru propria lui ţară, când ar trebui să vezi chiar în acest dispreţ o expresie a deficienţei naţionale, să descoperi în acest scepticism o lipsă a substanţei interioare a acestei ţări. Când românul va vrea să fie oricum numai aşa cum e nu, atunci nimeni nu se va mai îndoi de ţara lui, precum nici un german nu se îndoieşte de Germania şi nici un francez de Franţa. Când se va evapora apa din sângele românesc ? Când el va arde atât de tare, încât aburii să se ridice ca forme de ascensiune ale răului. De nu vor avea românii atâtea văpăi în ei încât să consume întreg putregaiul din ei, vor merge înspre o singură diluare totală. Şi anonimatul le va deveni destul. Nu este de mirare ca în dezesperanta monotonie a ritmului vieţii naţionale, unde să fi găsit o aproximativă salvare în asimilarea în alte culturi. Dar, pentru viitorul acestei ţări, sunt de o mie de ori mai preţioase acele elemente care au dorit să fie americani, indieni, francezi sau germani, decât cei care trăiesc într-un naţionalism superficial, fără o justificare mai adâncă. Apreciez din această ţară numai pe aceia care au voit să nu mai fie români, fiindcă numai ei vor putea fi românii de mâine. A fi român cu adevărat înseamnă a nu mai voi să fii român în sensul de până acum. Deocamdată îi trebuie României mulţi negativişti, pentru a o purifica de toate blestemele unei tradiţii ruşinoase, dar nu-i trebuie nici un sceptic superficial (şi aproape toţi românii sunt nişite scepitici superficiali, care nu se îndoiesc din nelinişte, ci din impotenţă) şi nici un individ atenuat. Nimic nu este mai dureros decât să vezi cum oamenii care au început prin afirmări originale, pe care i-ai admirat pentru pasiunea absurdului şi în care ai bănuit pasiuni şi flăcări, să descopere zilnic semne de atenuare şi incapacitatea de a se nega treptat, de a lupta împotriva propriei lor distrugeri. Este o mare decepţie să observi la aceştia cum corectează excesele altora, cum nivelează totul, ca şi cum o ţară mediocră ar mai avea nevoie de cumineţenie.

România subterană

Ideal vorbind, fiecare ţară ar fi obligată să producă un fenomen original. Dacă totuşi practic atâtea se sustrag unui astfel de imperativ, faptul nu se datorează numai unei deficienţe substanţiale, ci şi unor superstiţii de un gen cu totul particular, care, totalizate, constituie o rezistenţă gravă şi a cărei înfrângere ar echivala cu un act suprem de viaţă. Existenţa aproximativă a României şi respiraţia ei intermitentă îşi au o explicaţie sigură într-un defect iniţial al substanţei româneşti. Dar despre natura acestui defect nu vreau să vorbesc acum şi implor luciditatea să facă naţionalismului concesii. Există un *păcat originar* al României, o neconformitate în sursele ei, care ar lămuri destinul nostru de condamnaţi, dar care greu defineşte caracterul acestei condamnări. Lipsurile României sunt aşa de mari, că neantul nostru seamănă unei *absenţe monumentale.* Ar trebui biciuită această ţară până la convulsie, atacată în esenţa sa, pentru ca, având conştiinţa destinului său, să vrea să-i înfrângă. Fără o mare prefacere, România mi se pare un superfluu geografic şi o farsă istorică. *A crea un fenomen original* – politic şi spiritual – *este finalitatea istorică, dacă nu ultimă, a unei naţiuni.*

Aşadar, trec peste viciul interior esenţei noastre, pentru a mă opri la superstiţiile ce infectează atmosfera vieţii noastre politice şi spirituale.

Nu o dată am auzit spunându-mi-se : „Cum se face că d-ta, ca intelectual, nu lupţi pentru idei generoase, pentru pace, umanitate, dreptate şi te laşi subjugat de cultul forţei şi de credinţa în naţiune ?" Se uită, în primul rând, că intelectualii nu sunt făcuţi pentru a întreţine armonia universală, ci, dimpotrivă, pentru a da strălucire discordiilor şi farmec nesiguranţelor. Ei pot împrumuta, ce e drept, un nimb perfecţiunii ; dar nu mai puţin, ei au datoria să precipite o catastrofă. În orice sens, ei sunt acceleratori ; a rotunji, a amâna, nu ţine de misiunea lor. „Ideile generoase", ai înţeles desigur, aceasta este marea superstiţie a României. De unde va fi plecând atâta timiditate în faţa „ideilor generoase", mi-e scârbă să mă întreb. Oare se poate ca sufletul omenesc să fie atât de slab, încât să-şi refuze marile fatalităţi ? Este oare admisibilă atâta dezertare din faţa ireparabilului ? După atâţia ani de istorie, mai este posibil atât idealism şi atâta laşitate ?

Primul pas al României în istorie va fi explozia ei subterană. Această explozie va trebui să răzbune o mie de ani de somnolenţă naţională. Cine nu vede apocaliptic viitorul României este un fricos, ori un prost. Fără mari rostogoliri viitoare, trecutul mi se pare sinistru, prezentul dezgustător, iar viitorul oribil.

N-are nici o importanţă că întâiul nostru act de viaţă, că prima afirmare în istorie va fi un fenomen local, fără nici o semnificaţie universală, fără repercusiuni în afară, că lumea îl va înregistra fără emoţie. Pentru un fenomen politic original putem renunţa la toate prejudecăţile. Pentru ca România să devină o forţă, aş fi capabil să renunţ până şi la ideea de justiţie socială, la care, din nefericire, au renunţat atât de uşor naţionaliştii noştri, care n-au înţeles că singurul mijloc de a nu cădea în marele păcat de a fi reacţionar, este colectivismul şi că între naţionalism şi colectivism (social şi economic) nu există nici o incompatibilitate.

În sublimele lui comentarii asupra lui Don Quijote, Unamuno vorbeşte la un moment dat, pe un ton imnic, despre o *Spanie cerească.* Simt o voluptate indescriptibilă că Unamuno nu s-a ruşinat de o viziune atât de înălţătoare aplicată la o ţară chinuită, nerealizată, fantastă şi fanatică. Tot aşa nici mie nu mi-e ruşine să vorbesc de o România luminoasă, care va creşte cândva pe dărâmăturile unei ţări de nelinişte telurică, primitivă, întunecoasă, târâtoare. O mie de ani ne-am târât pe locul acesta şi nu ştiu cât ne va mai trebui ca să întrezărim lumina. În nici un caz înainte ca o România subterană să-şi fi lichidat avutul de întuneric. Şi nu cred că vom fi condamnaţi să ne târâm până şi în lumină !

Cioran - Noica

Lettre à un ami lointain
Réponse d'un ami lointain
Souvenirs sur Cioran
Bref portrait de Dinu Noïca

Geneva, 1932

Lettre à un ami lointain

De ce pays qui fut le nôtre et qui n'est plus à personne, vous me pressez, après tant d'années de silence, de vous donner des détails sur mes occupations, ainsi que sur ce monde «merveilleux» que j'ai, dites-vous, la chance d'habiter et de parcourir. Je pourrais vous répondre que je suis un homme inoccupé, et que ce monde n'est point merveilleux. Mais une réponse aussi laconique ne saurait, malgré son exactitude, calmer votre curiosité, ni satisfaire aux multiples questions que vous me posez. Il en est une qui, à peine discernable d'un reproche, m'a tout particulièrement frappé. Vous voudriez savoir si j'ai l'intention de revenir un jour à notre langue à nous, ou si j'entends rester fidèle à cette autre où vous me supposez bien gratuitement une facilité que je n'ai pas, que je n'aurai jamais. Ce serait entreprendre le récit d'un cauchemar que de vous raconter par le menu l'histoire de mes relations avec cet idiome d'emprunt, avec tous ces mots pensés et repensés, affinés, subtils jusqu'à l'inexistence, courbés sous les exactions de la nuance, inexpressifs pour avoir tout exprimé, effrayants de précision, chargés de fatigue et de pudeur, discrets jusque dans la vulgarité. Comment voulez-vous que s'en accommode un Scythe, qu'il en saisisse la signification nette et les manie avec scrupule et probité ? Il n'en existe pas un seul dont l'élégance exténuée ne me donne le vertige: plus aucune trace de terre, de sang, d'âme en eux. Une syntaxe d'une raideur, d'une dignité cadavérique les enserre et leur assigne une place d'où Dieu même ne pourrait les déloger. Quelle consommation de café, de cigarettes et de dictionnaires pour écrire une phrase tant soit peu correcte dans cette langue inabordable, trop noble, et trop distinguée à mon gré ! Je ne m'en aperçus malheureusement qu'après coup, et lorsqu'il était trop tard pour m'en détourner; sans quoi jamais je n'eusse abandonné la nôtre, dont il m'arrive de regretter l'odeur de fraîcheur et de pourriture, le mélange de soleil et de bouse, la laideur nostalgique, le superbe débraillement. Y revenir, je ne puis; celle qu'il me fallut adopter me retient et me subjugue par les peines mêmes qu'elle m'aura coûtées. Suis-je un «renégat», comme vous l'insinuez? «La patrie n'est qu'un campement dans le désert » est-il dit dans un texte tibétain. Je ne vais pas si loin: je donnerais tous les paysages du monde pour celui de mon enfance. Encore me faut-il ajouter que, si j'en fais un paradis, les presti-digitations ou les infirmités de ma mémoire en sont seules responsables. Poursuivis par nos origines, nous le sommes tous ; le sentiment que m'inspirent les miennes se traduit nécessairement en termes négatifs, dans le langage de l'autopunition, de l'humiliation assumée et proclamée, du consentement au désastre. Un tel patriotisme relèverait-il de la psychiatrie? J'y consens, mais je ne peux en concevoir d'autre, et, vu nos destinées, il m'apparaît – pour-quoi vous le cacher ? – comme le seul raisonnable.

Plus heureux que moi, vous vous êtes résigné à notre poussière natale; vous avez, en outre, la faculté de supporter tous les régimes, y compris les plus rigides. Non point que vous n'ayez la nostalgie de la fantaisie et du désordre, mais enfin je ne sache pas d'esprit plus réfractaire que le vôtre aux superstitions de la «démocratie». Il fut une époque, il est vrai, où j'y répugnais autant que vous, plus même peut-être que vous: j'étais jeune et ne pouvais ad' mettre d'autres vérités que les miennes, ni concéder à l'adversaire le droit d'avoir les siennes, de s'en prévaloir ou de les imposer. Que des partis pussent s'affronter sans s'anéantir dépassait mes possibilités de compréhension. Honte de l'Espèce, symbole d'une humanité exsangue, sans passions ni convictions, inapte à l'absolu, privée d'avenir, bornée en tout point, incapable de s'élever à cette haute sagesse qui m'enseignait que l'objet d'une discussion était la pulvérisation du contradicteur, - ainsi je regardais le régime parlementaire. Les systèmes, en revanche, qui voulaient l'éliminer pour s'y substituer me semblaient beaux sans exception, accordés au mouvement de la Vie, ma divinité d'alors. Celui qui, avant la trentaine, n'a pas subi la fascination de toutes les formes d'extrémisme, je ne sais si je dois l'admirer ou le mépriser, le considérer comme un saint ou un cadavre. Faute de ressources biologiques, ne s'est-il pas placé au-dessus ou au-dessous du temps ? Déficience positive ou négative, qu'importe ! Sans désir ni volonté de détruire, il est suspect, il a triomphé du démon ou, chose plus grave, il n'en fut jamais possédé. Vivre véritablement, c'est refuser les autres; pour les accepter, il faut savoir renoncer, se faire violence, agir contre sa propre nature, s'affaiblir: on ne conçoit la liberté que pour soi-même ; on ne l'étend à ses proches qu'au prix d'efforts épuisants; d'où la précarité du libéralisme, défi à nos instincts, réussite brève et miraculeuse, état d'exception, à l'antipode de nos impératifs profonds. Nous y sommes naturellement impropres: seule nous y ouvre l'usure de nos forces. Misère d'une race qui doit s'avachir d'un côté pour s'ennoblir de l'autre et dont nul représentant, à moins d'une décrépitude précoce, ne sacrifie à des principes «humains». Fonction d'une ardeur éteinte, d'un déséquilibre, non point par surcroît, mais par défaut d'énergie, la tolérance ne peut séduire les jeunes. On ne se mêle pas impunément aux luttes politiques ; c'est au culte dont ils furent l'objet que notre époque doit son allure sanguinaire: les convulsions récentes émanent d'eux, de leur facilité à épouser une aberration et à la traduire en acte. Donnez-leur l'espoir ou l'occasion d'un massacre, ils vous suivront aveuglément. Au sortir de l'adolescence, on est par définition fanatique; je l'ai été moi aussi, et jusqu'au ridicule. Vous souvient-il de ce temps où je débitais des boutades incendiaires, moins par goût du scandale que par besoin d'échapper à une fièvre qui, sans l'exutoire de la démence verbale, n'eût pas manqué de me consumer? Persuadé que les maux de notre société venaient des vieux, je conçus l'idée d'une liquidation de tous les citoyens ayant dépassé la quarantaine, début de la sclérose et de la momification, tournant à partir duquel, me plaisait-il de croire, tout individu devient une insulte à la nation et un poids pour la collectivité. Si admirable m'apparut le projet que je n'hésitai pas à le divulguer; les intéressés en apprécièrent

médiocrement la teneur et me traitèrent de cannibale : ma carrière de bienfaiteur public commençait sous de fâcheux auspices. Vous-même, pourtant si généreux, et, à vos heures, si entreprenant, à force de réserves et d'objections m'aviez entraîné vers l'abandon. Mon projet était-il condamnable ? Il exprimait simplement ce que tout homme attaché à son pays souhaite au fond de son cœur: la suppression de la moitié de ses compatriotes.

Lorsque je songe à ces moments d'enthousiasme et de fureur, aux spéculations insensées qui ravageaient et obnubilaient mon esprit, je les attribue maintenant non plus à des rêves de philanthropie et de destruction, à la hantise de je ne sais quelle pureté, mais à une tristesse bestiale qui, dissimulée sous le masque de la ferveur, se déployait à mes dépens et dont j'étais néanmoins complice, tout ravi de n'avoir pas, comme tant d'autres, à choisir entre le fade et l'atroce. L'atroce m'étant dévolu, que pouvais-je désirer de mieux ? J'avais une âme de loup, et ma férocité, se nourrissant d'elle-même, me comblait, me flattait: j'étais en somme le plus heureux des lycanthropes. La gloire, j'y aspirais et m'en détournais d'un même mouvement : une fois obtenue, que vaut-elle, me disais-je, dès l'instant qu'elle nous signale et nous impose seulement aux générations présentes et futures, et qu'elle nous exclut du passé ? A quoi bon être connu, si on ne l'a pas été de tel sage ou de tel fou, d'un Marc Aurèle ni d'un Néron ? Nous n'aurons jamais existé pour tant de nos idoles, notre nom n'aura troublé aucun des siècles d'avant nous; et ceux qui viennent après, qu'importent-ils? qu'importe l'avenir, cette moitié du temps, pour celui qui raffole d'éternité ?

Par quels débats et comment je parvins à me défaire de tant de frénésies, je ne vous le dirai pas, ce serait trop long ; il y faudrait une de ces interminables conversations dont le Bal-kan a – ou plutôt avait – le secret. Quels qu'aient été mes débats, ils furent loin d'être Punique cause du changement de mon orientation ; y contribua pour beaucoup un phénomène plus naturel et plus affligeant, l'âge, avec ses symptômes qui ne trompent pas: je commençais à donner de plus en plus des signes de tolérance, annonciateurs, me semblait-il, de quelque bouleversement intime, de quelque mal sans doute incurable. Ce qui mettait le comble à mes alarmes, c'est que je n'avais plus la force de souhaiter la mort d'un ennemi ; bien au contraire, je le comprenais, comparais son fiel au mien: il existait, et, déchéance sans nom, j'étais content qu'il existât. Mes haines, source de mes exultations, s'apaisaient, s'amenuisaient de jour en jour et, en s'éloignant, emportaient avec elles le meilleur de moi-même. Que faire ? vers quel abîme vais-je glisser? me demandais-je sans cesse. Au fur et à mesure que mon énergie déclinait, s'accentuait mon penchant à la tolérance. Décidément je n'étais plus jeune: l'autre m'apparaissait concevable et même réel. Je faisais mes adieux à l'Unique et sa propriété; la sagesse me tentait: étais-je fini? Il faut l'être pour devenir un démocrate sincère. A mon grand bonheur, je m'aperçus que tel n'était pas exactement mon cas, que je conservais des traces de fanatisme, quelques vestiges de jeunesse: je ne transigeais sur aucun de mes nouveaux principes, j'étais un libéral intraitable. Je le suis toujours. Heureuse incompatibilité,

absurdité qui me sauve. J'aspire parfois à donner l'exemple d'un modéré parfait : je me félicite en même temps de n'y point parvenir, tant je redoute le gâtisme. Le moment arrivera où, ne le redoutant plus, j'approcherai de cette pondération idéale dont je rêve quelquefois; et si les années doivent vous conduire, comme je l'espère, à une dégringolade semblable à la mienne, peut-être, vers la fin du siècle, siégerons-nous là-bas, côte à côte, dans un parlement ressuscité, et, séniles l'un et l'autre, pourrons-nous y assister à une féerie perpétuelle. On ne devient tolérant que dans la mesure où l'on perd de sa vigueur, où l'on tombe gentiment en enfance, où l'on est trop las pour tourmenter autrui par l'amour ou la haine.

Comme vous le voyez, j'ai des vues «larges» sur toutes choses. Elles le sont au point que j'ignore où j'en suis par rapport à quelque problème que ce soit. Vous allez en juger vous-même. Ainsi à la question que vous me posez : «Persévérez-vous dans vos préjugés contre notre petite voisine de l'Ouest, nourrissez-vous toujours à son égard les mêmes ressentiments ?» je ne sais quelle réponse vous donner ; je peux tout au plus vous étonner ou vous décevoir. C'est que, voyez-vous, nous n'avons pas la même expérience de la Hongrie.

Né au-delà des Carpates, vous ne pouviez connaître le gendarme hongrois, terreur de mon enfance transylvaine. Lorsque de loin j'en apercevais un, j'étais pris de panique et me mettais à fuir: c'était l'étranger, l'ennemi; haïr, c'était le haïr. A cause de lui, j'abhorrais tous les Hongrois avec une passion véritablement magyare. C'est vous dire s'ils m'intéressaient. Par la suite, les circonstances ayant changé, je n'avais plus de raison de leur en vouloir. Il n'en demeure pas moins que longtemps encore je ne pouvais me figurer un oppresseur sans évoquer leurs tares et leurs prestiges. Qui se révolte, qui s'insurge ? Rarement l'esclave, mais presque toujours l'oppresseur devenu esclave. Les Hongrois connaissent de près la tyrannie, pour l'avoir exercée avec une compétence incomparable : les minorités de l'ancienne Monarchie pourraient en témoigner. Parce qu'ils surent, dans leur passé, jouer si bien aux maîtres, ils étaient, à notre époque, moins disposés qu'aucune autre nation de l'Europe centrale à supporter l'esclavage; s'ils eurent le goût du commandement, comment n'auraient-ils pas eu celui de la liberté ? Forts de leur tradition de persécuteurs, au fait du mécanisme de l'asservissement et de l'intolérance, ils se sont soulevés contre un régime qui n'est pas sans ressembler à celui qu'ils avaient eux-mêmes réservé à d'autres peuples. Mais nous, cher ami, n'ayant pas eu jusqu'ici la chance d'être des oppresseurs, nous ne pouvions avoir celle d'être des révoltés. Privés de ce double bonheur, nous portons correctement nos chaînes, et j'aurais mauvaise grâce à nier les vertus de notre discrétion, la noblesse de notre servitude, tout en reconnaissant cependant que les excès de notre modestie nous poussent vers des extrémités inquiétantes ; tant de sagesse dépasse les bornes ; elle est si démesurée qu'elle ne laisse pas quelquefois de me décourager. Je jalouse, je vous l'avoue, l'arrogance de nos voisins, je jalouse jusqu'à leur langue, féroce s'il en fut, d'une beauté qui n'a rien d'humain, avec des sonorités d'un autre univers, puissante et corrosive, propre à la prière, aux rugissements et aux pleurs, surgie de l'enfer pour

en perpétuer l'accent et l'éclat. Bien que je n'en connaisse que les jurons, elle me plaît infiniment, je ne me lasse pas de l'entendre, elle m'enchante et me glace, je succombe à son charme et à son horreur, à tous ces mots de nectar et de cyanure, si adaptés aux exigences d'une agonie. C'est en hongrois qu'on devrait expirer – ou alors renoncer à mourir.

Décidément, je hais de moins en moins mes anciens maîtres. A y bien réfléchir, au temps même de leur splendeur, ils furent toujours seuls au milieu de l'Europe, isolés dans leur fierté et leurs regrets, sans affinités profondes avec les autres nations. Après quelques incur-sions en Occident, où ils purent exhiber et dépenser leur sauvagerie première, ils refluèrent, conquérants dégénérés en sédentaires, sur les bords du Danube pour y chanter, se lamenter, pour y user leurs instincts. Il y a chez ces Huns raffinés une mélancolie faite de cruauté rentrée, dont on ne trouvera pas l'équivalent ailleurs: on dirait le sang qui se mettrait à rêver sur lui-même. Et qui, à la fin, se résoudrait en mélodie. Proches de leur essence, bien qu'atteints et même marqués par la civilisation, conscients de descendre d'une horde non pareille, empreints d'une fatuité à la fois profonde et théâtrale qui leur prête une allure plus romantique que tragique, ils ne pouvaient faillir à la mission qui leur revenait dans le monde moderne: réhabiliter le chauvinisme, en y introduisant suffisamment de faste et de fatalité pour le rendre pittoresque aux yeux de l'observateur désabusé. Je suis d'autant plus enclin à reconnaître leur mérite que c'est par eux qu'il me fut donné d'éprouver la pire des humiliations: celle de naître serf, ainsi que ces « douleurs de la honte », les plus insupportables de toutes, au dire d'un moraliste. N'avez-vous pas ressenti vous-même la volupté qu'on puise dans l'effort d'objectivité envers ceux qui vous ont bafoué, conspué, maltraité, surtout lorsqu'on partage en secret leurs vices et leurs misères ? n'inférez pas de là que je souhaite être promu au rang de Magyar. Loin de moi une telle présomption: je connais mes limites et j'entends m'y tenir. D'un autre côté, je connais aussi celles de notre voisine, et il suffit que mon enthousiasme pour elle baisse, ne fût-ce que d'un degré, pour que je ne tire plus aucune vanité de l'honneur qu'elle me fit en me persécutant.

Les peuples, bien plus que les individus, nous inspirent des sentiments contradictoires; on les aime et on les déteste en même temps ; objets d'attachement et d'aversion, ils ne méritent pas qu'on nourrisse pour eux une passion définie. Votre partialité à l'endroit de ceux de l'Occident, dont vous ne distinguez pas clairement les défauts, est l'effet de la distance: erreur d'optique ou nostalgie de l'inaccessible. Vous ne distinguez pas davantage les lacunes de la société bourgeoise, je vous soupçonne même de quelque complaisance à son égard. Que de loin vous en ayez une vision mirobolante, rien de plus naturel ; comme je la connais de près, mon devoir est de combattre les illusions que vous pourriez entretenir à son sujet. Non point qu'elle me déplaise absolument – vous savez mon faible pour ***l'horrible*** *– mais la dépense d'insensibilité qu'elle exige pour être supportée est hors de proportion avec mes ressources en cynisme. C'est peu dire que les injustices y abondent: elle est, à la vérité, quintessence d'injustice. Seuls les oisifs, les parasites, les experts en turpitude, les petits et les grands salauds profitent des biens qu'elle étale,*

*de **l'opulence** dont elle s'enorgueillit: délices et profusion de surface. Sous le brillant qu'elle affiche se cache un monde de désolations dont je vous épargnerai les détails. Sans l'intervention d'un miracle, comment expliquer qu'elle ne se réduise pas en poussière sous nos yeux, ou qu'on ne la fasse pas sauter à l'instant?*

«La nôtre ne vaut guère mieux. Bien au contraire», m'objecterez-vous, je l'admets. C'est en effet là le hic. Nous nous trouvons en face de deux types de société intolérables. Et ce qui est grave, c'est que les abus de la vôtre permettent à celle-ci de persévérer dans les siens, et d'opposer assez efficacement ses horreurs à celles qu'on cultive chez vous. Le reproche capital qu'on peut adresser à votre régime est d'avoir ruiné l'utopie, principe de renouvellement des institutions et des peuples. La bourgeoisie a compris le parti qu'elle en pouvait tirer contre les adversaires du statu quo ; le « miracle » qui la sauve, qui la préserve d'une destruction immédiate, c'est précisément l'échec de l'autre côté, le spectacle d'une grande idée défigurée, la déception qui en est résultée et qui, s'emparant des esprits, devait les paralyser. Déception vraiment inespérée, soutien providentiel du bourgeois qui en vit et en extrait la raison de sa sécurité. Les masses ne s'ébranlent pas si elles n'ont à opter qu'entre des maux présents et des maux à venir; résignées à ceux qu'elles éprouvent, elles n'ont nul intérêt à se risquer vers d'autres, inconnus mais certains. Les misères prévisibles n'excitent pas les imaginations, et il est sans exemple qu'une révolution ait éclaté au nom d'un avenir sombre ou d'une prophétie amère. Qui aurait pu deviner, au siècle dernier, que la nouvelle société allait, par ses vices et ses iniquités, permettre à la vieille de se maintenir et même de se consolider, que le possible, devenu réalité, volerait au secours du révolu ? Ici comme là-bas, nous en sommes tous à un point mort, également déchus de cette naïveté où s'élaborent les divagations sur le futur. A la longue, la vie sans utopie devient irrespirable, pour la multitude du moins : sous peine de se pétrifier, il faut au monde un délire neuf. C'est là l'unique évidence que dégage l'analyse du présent. En attendant, notre situation, à nous autres d'ici, ne laisse pas d'être curieuse. Imaginez une société, surpeuplée de doutes, où, à l'exception de quelques égarés, personne n'adhère entièrement à quoi que ce soit, où, indemnes de superstitions et de certitudes, tous se réclament de la liberté et nul ne respecte la forme de gouvernement qui la défend et l'incarne. Des idéaux sans contenu, ou, pour employer un mot tout aussi frelaté, des mythes sans substance. Vous êtes déçus après des promesses qui ne pouvaient être tenues ; nous le sommes par manque de promesse tout court. Du moins avons-nous conscience de l'avantage que confère à l'intelligence un régime qui, pour le moment, la laisse se déployer à sa guise, sans la soumettre aux rigueurs d'aucun impératif. Le bourgeois ne croit à rien, c'est un fait ; mais c'est là, si j'ose dire, le côté positif de son néant, la liberté ne pouvant se manifester que dans le vide de croyances, dans l'absence d'axiomes, et là seulement où les lois n'ont pas plus d'autorité qu'une hypothèse. Si on m'opposait que le bourgeois croit néanmoins à quelque chose, que l'argent remplit bien pour lui la fonction d'un dogme, je répliquerais que ce dogme, le plus affreux de tous, est, si

étrange que cela paraisse, le plus supportable pour l'esprit. Nous pardonnons aux autres leurs richesses si, en échange, ils nous laissent la latitude de mourir de faim à notre façon. Non, elle n'est pas tellement sinistre cette société qui ne s'occupe pas de vous, qui vous abandonne, vous garantit le droit de l'attaquer, vous y invite, vous y oblige même en ses heures de paresse où elle n'a pas assez d'énergie pour s'exécrer elle-même. Aussi indifférente, en dernière instance, à son sort qu'au vôtre, elle ne veut en aucune manière empiéter sur vos malheurs, ni pour les adoucir ni pour les aggraver, et si elle vous exploite, elle le fait par automatisme, sans préméditation ni méchanceté, comme il sied à des brutes lasses et repues, contaminées par le scepticisme autant que leurs victimes. La différence entre les régimes est moins importante qu'il n'y paraît; vous êtes seuls par force, nous le sommes sans contrainte. L'écart est-il si grand entre l'enfer et un paradis désolant ? Toutes les sociétés sont mauvaises; mais il y a des degrés, je le reconnais, et si j'ai choisi celle-ci, c'est que je sais distinguer entre les nuances du pire.

La liberté, je vous le disais, exige, pour se manifester, le vide : elle l'exige – et y succombe. La condition qui la détermine est celle même qui l'annule. Elle manque d'assises: plus elle sera complète, plus elle portera à faux, car tout la menace, jusqu'au principe dont elle émane. L'homme est si peu fait pour l'endurer, ou la mériter, que les bénéfices mêmes qu'il en reçoit l'écrasent, et elle finit par lui peser au point qu'aux excès qu'elle suscite il préfère ceux de la terreur. A ces inconvénients s'en joignent d'autres: la société libérale, éliminant le « mystère », « l'absolu », « l'ordre », et n'ayant pas plus de vraie métaphysique que de vraie police, rejette l'individu sur lui-même, tout en l'écartant de ce qu'il est, de ses propres profondeurs. Si elle manque de racines, si elle est essentiellement superficielle, c'est que la liberté, fragile en elle-même, n'a aucun moyen de se maintenir et de survivre aux dangers qui la menacent et du dehors et du dedans; elle n'apparaît, de plus, qu'à la faveur d'un régime finissant, au moment où une classe décline et se dissout: ce sont les défaillances de l'aristocratie qui permirent au XVIII^e^ siècle de divaguer magnifiquement ; ce sont celles de la bourgeoisie qui nous permettent aujourd'hui de nous livrer à nos lubies. Les libertés ne prospèrent que dans un corps social malade : tolérance et impuissance sont synonymes. Cela est patent en politique, comme en tout. Quand j'entrevis cette vérité, le sol se déroba sous mes pieds. Maintenant encore, j'ai beau m'exclamer : « Tu fais partie d'une société d'hommes libres», la fierté que j'en éprouve s'accompagne toujours d'un sentiment de frayeur et d'inanité, issu de ma terrible certitude. Dans le cours des temps, la liberté n'occupe guère plus d'instants que l'extase dans la vie d'un mystique. Elle nous échappe au moment même où nous essayons de la saisir et de la formuler : nul ne peut en jouir sans tremblement. Désespérément mortelle, dès qu'elle s'instaure elle postule son manque d'avenir et travaille, de toutes ses forces minées, à sa négation et à son agonie. N'entre-t-il pas quelque perversion dans notre amour pour elle? et n'est-il pas effarant de vouer un culte à ce qui ne veut ni ne peut durer? Pour vous qui ne l'avez plus, elle est tout; pour nous qui la possédons, elle n'est qu'illusion, parce que nous savons que nous la perdrons, et que, de toute manière, elle est faite pour être perdue.

Aussi, au milieu de notre néant, tournons-nous nos regards de tous les côtés, sans négliger pour autant les possibilités de salut qui résident en nous-mêmes. Il n'est d'ailleurs pas de néant parfait dans l'histoire. Cette absence inouïe à laquelle nous sommes acculés, et que j'ai le plaisir et le malheur de vous révéler, vous auriez tort de supposer que rien ne s'y dessine ; j'y discerne – pressentiment ou hallucination ? – comme une attente d'autres dieux. Lesquels Personne ne pourrait répondre. Ce que je sais, ce que tout le monde sait, c'est qu'une situation comme la nôtre ne se laisse pas supporter indéfiniment. Au plus intime de nos consciences, un espoir nous crucifie, une appréhension nous exalte. A moins d'un consentement à la mort, les vieilles nations, si pourries fussent-elles, ne sauraient se dispenser de nouvelles idoles. Que si l'Occident n'est pas irrémédiablement atteint, il doit repenser toutes les idées qu'on lui a volées et qu'on a appliquées, en les contrefaisant, ailleurs: j'entends qu'il lui revient, s'il veut s'illustrer encore par un sursaut ou un vestige d'honneur, de reprendre les utopies que, par besoin de confort, il a abandonnées aux autres, en se dessaisissant ainsi de son génie et de sa mission. Alors qu'il eût été de son devoir de mettre le communisme en pratique, de l'ajuster à ses traditions, de l'humaniser, de le libéraliser, et de le proposer ensuite au monde, il a laissé à l'Orient le privilège de réaliser l'irréalisable, et de tirer puissance et prestige de la plus belle illusion moderne. Dans la bataille des idéologies, il s'est révélé timoré, inoffensif; d'aucuns l'en félicitent, alors qu'il faudrait l'en blâmer, car, à notre époque, on n'accède guère à l'hégémonie sans le concours de hauts principes mensongers dont les peuples virils se servent pour dissimuler leurs instincts et leurs visées. Ayant quitté la réalité pour l'idée, et l'idée pour l'idéologie, l'homme a glissé vers un univers dérivé, vers un monde de sous-produits, où la fiction acquiert les vertus d'une donnée primordiale. Ce glissement est le fruit de toutes les révoltes et de toutes les hérésies de l'Occident, et cependant l'Occident refuse d'en tirer les dernières conséquences : il n'a pas fait la révolution qui lui incombait et que tout son passé réclamait, ni n'est allé au bout des bouleversements dont il fut le promoteur. En se déshéritant en faveur de ses ennemis, il risque de compromettre son dénouement et de manquer une occasion suprême. Non content d'avoir trahi tous ces précurseurs, tous ces schismatiques qui l'ont préparé et formé, depuis Luther jusqu'à Marx, il se figure encore que l'on viendra, de l'extérieur, faire sa révolution et qu'on lui ramènera ses utopies et ses rêves. Comprendra-1-il enfin qu'il n'aura de destin politique et un rôle à jouer que s'il retrouve en lui-même ses anciens rêves et ses anciennes utopies, ainsi que les mensonges de son vieil orgueil? Pour l'instant, ce sont ses adversaires qui, convertis en théoriciens du devoir auquel il se dérobe, érigent leurs empires sur sa timidité et sa lassitude. Quelle malédiction l'a frappé pour qu'au terme de son essor il ne produise que ces hommes d'affaires, ces épiciers, ces combinards aux regards nuls et aux sourires atrophiés, que l'on rencontre partout, en Italie comme en France, en Angleterre de même qu'en Allemagne ? Est-ce à cette vermine que devait aboutir une civilisation aussi délicate, aussi complexe ? Peut-être fallait-il en passer par là, par l'abjection, pour pouvoir imaginer un autre genre d'hommes. En bon libéral, je ne veux pas pousser l'indignation jusqu'à

l'intolérance ni me laisser emporter par mes humeurs, bien qu'il soit doux, pour nous tous, de pouvoir enfreindre les principes qui se réclament de notre générosité. Je voulais simplement vous faire observer que ce monde, nullement merveilleux, pourrait en quelque sorte le devenir, s'il consentait non pas à s'abolir (il n'y incline que trop), mais à liquider ses déchets, en s'imposant des tâches impossibles, opposées à ce bon sens affreux qui le défigure et le perd.

Les sentiments qu'il m'inspire ne sont pas moins mêlés que ceux que j'éprouve pour mon pays, pour la Hongrie, ou pour notre grande voisine, dont vous êtes plus à même que moi d'apprécier l'indiscrète proximité. Le bien et le mal démesurés que j'en pense, les impressions qu'elle me suggère quand je réfléchis à son destin, comment les dire sans tomber dans l'invraisemblance ? Je ne prétends guère vous faire changer d'avis sur elle, je veux seulement que vous sachiez ce qu'elle représente pour moi et quelle place elle occupe dans mes obsessions. Plus j'y songe, plus je trouve qu'elle s'est formée, à travers les siècles, non pas comme se forme une nation, mais un univers, les moments de son évolution participant moins de l'histoire que d'une cosmogonie sombre, terrifiante. Ces tsars aux allures de divinités tarées, géants sollicités par la sainteté et le crime, affaissés dans la prière et l'épouvante, ils étaient, comme le sont ces tyrans récents qui les ont remplacés, plus proches d'une vitalité géologique que de l'anémie humaine, despotes perpétuant en nos temps la sève et la corruption originelles, et l'emportant sur nous tous par leurs inépuisables réserves en chaos. Couronnés ou non, il leur importait, il leur importe de faire un bond au-dessus de la civilisation, de l'engloutir au besoin; l'opération était inscrite dans leur nature, puisqu'ils souffrent depuis toujours d'une même hantise : étendre leur suprématie sur nos rêves et nos révoltes, constituer un empire aussi vaste que nos déceptions ou nos effrois. Une telle nation, requise et dans ses pensées et dans ses actes par les confins du globe, ne se mesure pas avec des étalons courants, ni ne s'explique en termes ordinaires, en langage intelligible: il y faudrait le jargon des gnostiques, enrichi par celui de la paralysie générale. Sans doute est-elle, ainsi que nous en assure Rilke, limitrophe de Dieu; elle l'est malheureusement aussi de notre pays, et le sera encore, dans un avenir plus ou moins proche, de beaucoup d'autres, je n'ose dire de tous, malgré les avertissements précis que m'intime une maligne prescience. Où que nous soyons, elle nous touche déjà, sinon géographiquement, à coup sûr intérieurement. Je suis plus disposé que quiconque à reconnaître mes dettes envers elle: sans ses écrivains, eussé-je jamais pris conscience de mes plaies et du devoir qui m'incombait de m'y livrer? sans elle et sans eux, n'aurais-je pas gaspillé mes transes, manqué mon désarroi ? Ce penchant qui me porte à émettre un jugement impartial sur elle et à lui témoigner ma gratitude, je crains fort qu'il ne soit pas, en ce moment, de votre goût. J'étouffe donc des éloges hors de saison, je les étouffe en moi pour les condamner à s'y épanouir.

Du temps que nous nous plaisions à recenser nos accords et nos différends, vous me reprochiez déjà la manie que j'ai de juger sans prévention et ce que je prends à cœur et ce que j'exècre, de n'éprouver que des

sentiments doubles, nécessairement faux, que vous imputiez à mon incapacité de ressentir une passion véritable, tout en insistant sur les agréments que j'en retire. Votre diagnostic n'était pas inexact; vous vous trompiez néanmoins sur le chapitre des agréments. Croyez-vous que ce soit si agréable d'être idolâtre et victime du pour et du contre, un emballé divisé d'avec ses emballements, un délirant soucieux d'objectivité? Cela ne va pas sans souffrances: les instincts protestent et c'est bien malgré eux et contre eux que l'on progresse vers l'irrésolution absolue, état à peine distinct de celui que le langage des extatiques appelle «le dernier point de l'anéantissement». Pour connaître moi-même le fond de ma pensée sur la moindre chose, pour me prononcer non seulement sur un problème mais sur un rien, il me faut contredire au vice majeur de mon esprit, à cette propension à épouser toutes les causes et à m'en dissocier en même temps, tel un virus omniprésent, écartelé entre la convoitise et la satiété, agent néfaste et bénin, aussi impatient que blasé, indécis entre les fléaux, inhabile à en adopter un et à s'y spécialiser, passant de l'un à l'autre sans discrimination ni efficacité, bousilleur hors ligne, porteur et gâcheur d'incurable, traître à tous les maux, à ceux d'autrui comme aux siens.

N'avoir jamais l'occasion de prendre position, de se décider ni de se définir, il n'est vœu que je forme plus souvent. Mais nous ne dominons pas toujours nos humeurs, ces attitudes en germe, ces ébauches de théorie. Viscéralement enclins à l'échafaudage de systèmes, nous en construisons sans trêve, singulièrement en politique, domaine de pseudoproblèmes, où se dilate le mauvais philosophe qui réside en chacun de nous, domaine dont je voudrais m'éloigner, pour une raison banale, une évidence qui se hausse à mes yeux au rang de révélation : la politique tourne uniquement autour de l'homme. Ayant perdu le goût des êtres, je m'évertue cependant en vain à acquérir celui des choses; borné de force à l'intervalle qui les sépare, je m'exerce et m'épuise sur leur ombre. Ombres aussi que ces nations dont le sort m'intrigue, moins pour elles-mêmes que pour le prétexte qu'elles m'offrent de me venger sur ce qui n'a ni contour ni forme, sur des entités et des symboles. L'homme inoccupé qui aime la violence sauvegarde son savoir-vivre en se confinant dans un enfer abstrait. Délaissant l'individu, il s'affranchit des noms et des visages, s'en prend à l'imprécis, au général, et, orientant vers l'impalpable sa soif d'exterminations, conçoit un genre nouveau: le pamphlet sans objet.

Accroché à des quarts d'idées et à des simulacres de rêves, venu à la réflexion par accident ou par hystérie, et nullement par souci de rigueur, je m'apparais, au milieu des civilisés, comme un intrus, un troglodyte épris de caducité, plongé dans des prières subversives, en proie à une panique qui n'émane pas d'une vision du monde, mais des crispations de la chair et des ténèbres du sang. Imperméable aux sollicitations de la clarté et à la contamination latine, je sens l'Asie remuer dans mes veines: suis-je le rejeton de quelque peuplade inavouable, ou le porte-voix d'une race autrefois turbulente, aujourd'hui muette 1 La tentation me prend souvent de me forger une autre généalogie, de changer d'ancêtres, de m'en choisir parmi ceux qui, en leur temps, surent répandre le deuil à travers les nations, à l'inverse des miens, des nôtres, effacés et

meurtris, gavés de misères, amalgamés à la boue et gémissant sous l'anathème des siècles. Oui, dans mes crises de fatuité, j'incline à me croire l'épigone d'une horde illustre par ses déprédations, un Touranien de cœur, l'héritier légitime des steppes, le dernier Mongol...

Je ne veux pas finir sans vous mettre encore une fois en garde contre l'enthousiasme ou la jalousie que vous inspirent nies «chances», et plus précisément celle de pouvoir me prélasser dans une ville dont le souvenir vous hante sans doute, malgré votre enracinement dans notre patrie évaporée. Cette ville, que je n'échangerais contre aucune au monde, est pour cette raison même la source de mes malheurs. Tout ce qui n'est pas elle se valant à mes yeux, il m'advient souvent de regretter que la guerre l'ait épargnée, et qu'elle n'ait pas péri, comme tant d'autres cités. Détruite, elle m'eût débarrassé du bonheur d'y vivre, j'aurais pu passer mes jours ailleurs, au fin fond de n'importe quel continent. Je ne lui pardonnerai jamais de m'avoir lié à l'espace, ni d'être à cause d'elle de quelque part. Ceci dit, je n'oublie à aucun instant que ses habitants, les quatre cinquièmes, notait déjà Chamfort, «meurent de chagrin». J'ajouterai encore, pour votre édification, que le reste, les rares privilégiés dont je suis, ne s'en émeuvent pas autrement, et qu'ils envient même à la grosse majorité l'avantage qu'elle a de savoir de quoi mourir.

Paris 1957

Réponse d'un ami lointain

Lorsque, il y a vingt ans, vous partiez pour Paris, sans espoir d'y rester jusqu'au spleen, vous m'écriviez: «Je me sens un primitif qui ne saurait plus vivre que dans une serre». Je lis à présent votre lettre dans la N.R.F. et je me demande : où est le primitif? A nous autres, Scythes toujours, ce n'est pas seulement l'habit prestigieux de la langue française qui nous fait une forte impression, mais aussi le raffinement de votre être intime, jusqu'au point d'atteindre le degré dont seule la France détient le secret : le statut de moraliste. Comment vous condamner pour une telle réussite, et vous traiter en «renégat»? On ne nous fait pas d'infidélités avec la France, vous le savez bien. Mais nous nous demandons si vous ne faîtes pas d'infidélités à vous-même et si vous n'avez pas choisi d'être : un simple « poète celte de langue romane».

Voyez-vous, il s'est passé quelque chose ces vingt dernières années, depuis que vous avez choisi de ne plus écrire dans votre langue. Elle a ressenti le frisson de la mort. «Nous autres peuples, nous savons maintenant que nous sommes mortels». Ce n'est pas ce que vous imaginez au premier moment, la guerre, avec ses suites. Il s'agit de tout autre chose, d'un danger que notre tribu n'avait jamais rencontré et qu'elle ne saurait affronter : le passage grandiose, en train de s'accomplir, des sociétés de type agraire à un monde différent. Vous savez bien à quel degré nous étions et sommes une société de type agraire, tout comme vous savez que presque tout ce qui est réussite culturelle chez nous se rattache à la culture de type folklorique. Un pas encore – mettons les protéines synthétiques – et c'en est fait de la civilisation villageoise ; c'en est fait du village qui, à partir des Gètes, est la seule chose que nous ayons su proposer au monde. Certes, des choses admirables se passeront à l'avenir; on en finira avec cette agriculture qui, depuis des milliers d'années, peigne et brosse ridiculement la nature; l'humanité qui, jusqu'à hier, s'effrayait d'apprendre qu'elle pourrait dépasser le chiffre de cinq ou six milliards, en arrivera facilement à quelques dizaines; les villes s'étendront à perte de vue, laissant partout à la nature le droit de redevenir nature, de sorte qu'entre un Paris immense et un Rouen géant il y aura probablement la jungle ; et l'homme retrouvera le contact élémentaire avec le monde du bon Dieu, à l'heure même où il sera devenu plus intimement, c'est-à-dire artificiellement, homme. Des choses admirables se préparent; mais les valeurs roumaines périront.

Dans cent ans, au sein d'une Europe unifiée, on choisira tout naturellement huit à dix idiomes, et notre langue, avec son retard, n'en fera pas partie. La langue hollandaise pourra survivre, mais la nôtre non: un seul grand poète ne peut pas faire survivre une langue. Si dans les cinquante ans à venir, il ne se passe pas quelque chose d'extraordinaire

dans notre culture, à l'instar de la littérature russe à la fin du siècle précédent; je veux dire si «l'esprit objectif» qu'est notre langue ne trouve pas, sous l'angoisse de la mort prochaine, son expression la plus profonde et la plus inattendue (tout comme ce qu'il y a de profond et d'inattendu au monde est surgi du sentiment qu'a l'homme d'être périssable), alors nous aurons traversé vainement l'histoire.

Savez-vous tout ce qu'il y a de fécond et de positif dans ce frisson de l'être prématurément frappé ? Vous, qui avez chéri toutes les manières de mourir, de la mort fruste du suicide jusqu'à la mort subtile des civilisations, ne sentez-vous pas tout ce que vous perdez en vous détachant d'une langue où palpite Pinconsola-tion extrême, pour verser vos inquiétudes dans les moules d'une langue admirablement apaisée, vouée à survivre dans les classes, classique ? Comment pouvez-vous échanger le privilège de l'agonie contre la solennité de l'expression ? Comment pouvez-vous renoncer au style des mourants pour le style tout court ? Laissez-moi vous rappeler encore un de vos mots, dont vous me faisiez part à un moment où vous étiez heureux en amour: «La gloire entre quatre murs surpasse l'éclat des empires», disiez-vous. C'est à une telle gloire que je vous convie lorsque je vous exhorte à retrouver votre langage. Venez donc graver l'indicible sur le sable d'une langue qui expire.

Mais vous ne viendrez pas. La France vous a trop inculqué le venin de la lucidité et de la sagesse. Nous aussi, vos compatriotes, nous ressentons quelque chose qui pourrait ressembler à la sagesse, mais elle est bien différente de cette sagesse mûre et un peu décadente où vous puisez. Je contemple par exemple la sagesse avec laquelle vous jugez et condamnez celui que vous étiez à vingt ans. Je me rappelle très bien l'article dans lequel vous nous suggériez – par delà toute idéologie politique, car vous en êtes toujours resté détaché – d'entreprendre une nuit de la Saint-Barthélémy parmi les «vieux de Roumanie». Personne ne vous a pris à la lettre, mais nous sentions tous que, sous l'excès de l'expression, se cachait un problème. Aujourd'hui vous tranchez d'une façon simple: «J'étais jeune, dites-vous, et j'éprouvais le cannibalisme de la jeunesse... » Et pourtant, n'exprimiez-vous pas, d'une façon stridente et coupable certes, quelque chose dont aujourd'hui à peine nous sommes conscients: Pinconsolation, justement, de l'être voué à la mort prochaine, son besoin de protester contre tout ce qu'il y a de stérile et de sec, – et non du cannibalisme ? Soyez tranquille, personne ne suivra jamais votre conseil.

Mais ce que vous disiez alors en termes d'invective est devenu la substance même de notre sagesse, en termes d'ébattement ou de résignation: c'est notre chance dernière, ou alors notre forme de lucidité.

Car, à la lucidité mûre et décadente, celle que vous semblez partager avec l'Occident, nous opposons le sens que notre voisinage de la mort nous suggère. Voici qu'il nous faut vous défendre contre vous-même. Mais, ce qui nous semble vraiment frappant, dans votre cas et dans le nôtre, c'est qu'il nous en faut faire autant avec la France et l'Occident. C'est aux Persans de se demander aujourd'hui: comment peut-on être français ? Comment peut-on être à la fois si intelligent et si peu compréhensif ? (Comment peut-on faire autant l'amour et si peu d'enfants

1 me demandais-je du temps que j'étais en France). Comment peut-on disposer d'une langue si subtile et ne pas réussir à exprimer les significations de l'homme d'aujourd'hui ? A nous autres, Persans, il nous semble que le monde actuel est terriblement intéressant et notre seul regret est de ne pas pouvoir y participer davantage – à cause de nous, ou plutôt à cause de ceux qui s'ingénient à poursuivre une expérience de laboratoire sur notre compte. Mais notre surprise est de voir que la France même, autrement douée et placée, ne participe pas aux choses, ni même ne leur assigne un nom. Il nous semblait pourtant que la vocation de la France était de comprendre les autres et de leur faire comprendre. Mais depuis quelques dizaines d'années, la France demande des explications, au lieu d'en donner. Que lui est-il arrivé ? Que vous est-il arrivé à vous-même ?

A vous-même, nous savons ce qui est arrivé, au fond. Votre cœur, nourri du souffle de l'Ecclésiaste, se repose un instant dans l'expression : vous avez trouvé dans la langue française l'île enchantée. Mais vous n'y resterez pas : si vous ne pouvez pas briser les moules de cette langue admirable, vous chercherez ailleurs afin de mieux clamer votre dégoût de l'homme pour l'homme. Chez vous, nous le savons bien, c'est l'extrême amertume de l'être humain qui joue. Mais la France n'est pas le pays de l'inconsolation, et l'Occident tout entier n'a pas écrit le livre de job ; plutôt la Genèse. C'est pourquoi il nous semble, à proprement parler, incroyable de voir que maintenant, lorsque nous nous tournons vers l'Occident, non pas pour lui demander quelque chose, mais seulement pour le contempler, ou alors vers la France pour voir sur son visage l'image de dix siècles de gloire, ils nous répondent par vous et tant d'autres: ne nous regardez pas, nous sommes laids, hideux.

L'un d'entre nous doit terriblement se tromper. Et alors nous trancherons ; il ne s'agit pas de vous en tant que tels, pas de ces pays que vous achevez d'un trait: l'Angleterre et la France, l'Allemagne et l'Italie : il s'agit encore moins de l'ordre bourgeois, pour lequel, soyez-en certain, bien peu de gens ici gardent de la pitié; mais il s'agit de vos valeurs – de ces valeurs qui triomphent aujourd'hui dans le monde. C'est pour elles que nous nous sommes tournés un instant vers l'Occident.

Mais n'avons-nous pas été sans cesse enveloppés par l'Occident ces années-ci? Qu'y a-t-il qui ne soit «Europe» de nos jours? Nous, ici, nous avons ressenti Bandoeng comme une histoire parfaitement européenne ; pour nous, les paroles d'un Mao Tsé-Toung et les exploits de cette étrange Chine retentissent à la façon européenne ; les idéaux de l'Inde, son éthique, c'est de l'Europe encore, tout orientale qu'elle prétende être, et ce communisme-là qui vous intrigue tellement, c'est bien le message de l'Europe encore, et en un sens la pénible transformation de l'âme russe en âme faustienne.

Seulement, s'il y a de l'Europe dans tout cela, les choses nous paraissent simplement les miettes d'un banquet, des échos d'une créativité active ailleurs. Les idéaux de libération des peuples de couleur sont de simples échos du pathos européen de la liberté : l'humanisme oriental n'est qu'une réplique, leur matérialisme est technique d'emprunt: et jusqu'à ce communisme tout aussi spéculatif que prati' que, quel résidu, mon Dieu,

quel mince résidu par rapport au banquet de Hegel et de la culture occidentale ! Et si tout cela n'est que reste, le cœur, où est-il ?

C'est là que l'histoire de l'histoire de l'Europe commence véritablement à ressembler au livre de Job. «Mais la sagesse, où est-elle ? Les profondeurs disent: elle n'est pas avec nous, et les eaux disent: elle ne se trouve pas chez nous». C'est ainsi que nous nous demandons: le cœur de cette Europe dont le trop-plein inonde le monde entier, où est-il ? Nous ne saurions tout à fait vous croire, lorsque vous dites: il n'est pas chez nous, tout comme nous ne saurions croire une Amérique ou une Russie qui dirait: «II est entièrement chez nous.» Peut-être l'esprit de l'Europe erre-t-il, triomphant et malheureux, un peu partout sur ce globe, prêt à bondir dans le néant interplanétaire du bon Dieu. Mais, malheureux ou non, il triomphe, et les lamentations d'un Occident qui a mis au monde de telles valeurs, à l'heure même où le monde s'en imprègne, ressemble à l'amertume d'Israël devant un Messie qu'il avait engendré sans se retrouver en lui.

Ou alors les amertumes de l'Occident, tout comme vos jugements là-dessus, ont un sens, mais concernent une certaine Europe seulement. De ce coin de monde où, comme vous le savez, le commentaire a toujours été notre principale forme de participation à l'histoire, cela nous semble simple : une Europe se meurt et une autre triomphe; se meurt l'Europe de l'esprit de finesse et triomphe celle de l'esprit de géométrie. Vous vous lamentez de voir mourir avec vous, autour de vous et par vous, l'Europe de l'esprit de finesse, sans voir le triomphe de l'autre et sans vous y voir.

Certes, personne ne sait encore ce que l'on doit qualifier par esprit de géométrie ; le physicalisme serait-il géométrie par rapport à l'historisme de l'autre Europe ? géométrie, l'esprit d'ordre rationnel par opposition à la subtilité de l'esprit de liberté ? géométrie grossière, l'esprit d'ingénieur face à la spontanéité de la vie ? la soif d'innovation face à la créativité de la tradition? géométrie surtout, l'esprit de distinction par rapport à celui des nuances ? Mais qu'il s'agisse de deux versions de l'Europe, que l'âme européenne soit divisée et active sur les deux plans, c'est une chose frappante dans le passé, aussi bien qu'aujourd'hui.

Peut-être l'homme européen vit-il en plein le débat de Pascal, et il ne s'apaisera qu'au moment où il aura trouvé son unité intime. Peut-être la chose grave est-elle d'avoir toujours une logique à tel point grossière qu'elle est incapable de rendre compte de la logique la plus profonde du cœur; et d'avoir, à la suite de cette logique déficitaire, un technicisme tellement grossier et des utopies tellement simplificatrices, que l'homme ne s'y retrouve plus. Le problème de l'homme européen serait alors – je vous le disais un jour – de concilier Pascal avec Aristote: ou encore Pascal avec lui-même. Un monde qui, tel Pascal, fait des machines à calculer et des cerveaux mécaniques, pâtit avec lui, dans son cœur. C'est peut-être là votre déchirement, votre décadence, votre impuissance. Mais, par-delà ces formes vulgaires que vous nous mettez avec tant de complaisance sous les yeux, votre déchirement n'est qu'un des termes du débat permanent de l'homme. Car aucune réussite de l'esprit de géométrie ne saurait absoudre

l'homme (nous en savons quelque chose, nous ici) de ses responsabilités envers l'esprit de finesse.

Mais, d'autre part, l'esprit de finesse n'aura pas non plus le droit d'exclusivité. Vous, c'est depuis toujours que vous avez opté pour l'esprit de finesse. Presque rien de ce qui est esprit de géométrie ne vous a parlé ni séduit. Vous n'avez jamais voulu voir les chances de l'esprit de géométrie se raffiner jusqu'à rendre compte du reste subtil de l'homme et du monde, vous n'avez jamais rien espéré de la logique et du logos. Et maintenant, vous préférez sombrer avec l'esprit de finesse, plutôt que de consentir à la barbarie logique. Non, vous n'avez jamais été un barbare ; dans les plus sauvages déchaînements de votre cœur, vous avez été un raffine.

Et c'est pourquoi votre lettre raffine. A nous, vos amis lointains, il nous semble que vous raffinez sur tout: sur vous-même et sur ceux qui vous entourent, sur les Hongrois et les Russes, tout comme vous raffinez sur la liberté et l'utopie socialiste. Une amie à la' quelle je montrais votre lettre me disait: «Elle est admirable mais elle ne me console pas; je me rappelle par contre la „Lettre à un otage" de Saint-Exupéry et ça me console ». Peut-être avait-elle tort de vous le reprocher. Mais j'ai pensé au mot cruel de Hegel, selon lequel la philosophie doit se garder d'être consolatrice, et j'ai compris que ce qui tenait lieu de philosophie chez vous, la lucidité, ne pouvait pas non plus être consolatrice. Vous avez raison de ne pas vouloir consoler. Mais vous n'avez peut-être pas toujours raison de raffiner, car en un sens il est trop tard pour invoquer les nuances, l'heure est aux distinctions. Vous, vous êtes du côté d'une Europe qui se meurt, celle des nuances.

C'est pourquoi vous écrivez de si belles pages sur les âmes et sur les peuples, c'est-à-dire sur ces réalités historiques que l'intégration humaine à venir refoulera de plus en plus. Je ne vous suivrai pas dans l'analyse troublante que vous faites de l'âme hongroise, ni dans toutes les nuances que vous percevez dans l'âme russe. Sous ce dernier rapport seulement, nous aimerions vous dire qu'aucun d'entre nous n'a oublié les réussites et les promesses de cette âme: tout au plus les jeunes de chez nous ont risqué de l'ignorer, justement à cause de la sotte propagande, condamnée par les Russes eux-mêmes, semble-t-il, que l'on avait menée en faveur des valeurs russes. Tout comme vous, nous n'avons pas oublié ce que la littérature et la critique russes ont représenté au monde et pour nos cœurs; avec vous, nous les avons suivies jusqu'à leur Rozanov et par-delà ceux-là, et si nous ne l'avions pas su directement, alors tous ces grands Allemands – un Herder comme un Goethe, un Nietzsche comme un Spengler – auraient pu nous apprendre, comme le dit ce dernier, qu'une nouvelle civilisation pourrait surgir un jour «entre la Vistule et l'Amour». Tout ce que nous ajouterions, c'est que l'image que vous vous en faites « date» parfois. Entre-temps, les Russes semblent avoir réussi à supprimer leur délire et ceux qui les ont mieux connus diront qu'il ne s'agit nullement d'une nation «en proie à un appétit que notre planète elle-même ne saurait assouvir», comme vous l'écrivez, mais plutôt d'une nation à objectifs immédiats et élémentaires. En un sens – et ce sera à leur avantage dans l'histoire – ils n'ont plus de génie. Vous vous rappelez

comme nous les estimions, il y a vingt ans, capables de nous assimiler, tandis que les Allemands nous étaient totalement étrangers. Eh bien, à leur tour, ils ne le peuvent plus maintenant. Ils ont perdu ou ils ont renoncé à toute forme de séduction en revêtant – comme le disait quelqu'un – « le style de la matière» qu'ils invoquent tant, c'est-à-dire une certaine inexpressivité, une façon de ne pas réagir spontanément et une façon de parler qui est juste le contraire de la confession; bref ils n'ont plus la soi-disant «âme russe». Peut-être Joseph de Maistre avait-il pour une fois raison: le génie de l'Orient – pas tellement la religion grecque comme il le disait – ne résiste pas à la civilisation. (Et d'ailleurs une victoire se paie elle aussi.) C'est le miracle de la France d'avoir gardé son génie intime même après s'être policée. L'Allemagne ne le pouvait pas, on le sait, et peut-être en est-il ainsi de nos voisins. Mais n'empiétons pas sur un domaine réservé à l'esprit de finesse.

Ce n'est donc pas dans de telles analyses raffinées que nous vous résisterons. Mais il y a deux choses qui nous touchent de trop près pour que nous n'opposions pas quelques distinctions à vos nuances : la liberté et l'utopie socialiste. Cette fois votre esprit de finesse en dit davantage que ne le permet la géométrie élémentaire où nous sommes engagés.

Ainsi lorsque vous nous parlez de cette liberté précaire surgie dans le vide des croyances, fleur maladive des sociétés fatiguées, ou lorsqu'un Camus montre dans la Chute l'impasse de vos libertés, il nous semble que vous parlez d'un homme irréel, tellement nous nous sen-tons étrangers à votre monde. Vous parlez de l'excès de la liberté à des gens qui n'en connaissent même pas une parcelle. Mais à notre tour, nous nous sentons dans une modalité humaine à laquelle vous, vous pourriez être étrangers. Car l'homme ne s'insurge pas tellement contre celui qui s'attaque à sa liberté, ou aux libertés, mais bien contre celui qui lui enlève la nécessité – le sens de ta vie nécessaire, ou même, si vous préférez avec vos libertés d'expression : le non-sens de la vie nécessaire. On peut enlever à l'homme toutes les libertés sauf une, vouée à lui assurer la nécessité. Mais quelle est cette liberté ? C'est là le problème de chacun d'entre nous, et c'en est un plus profond que le vôtre.

C'est ici que s'inscrit l'utopie socialiste, avec sa prétention à rendre à l'homme précisément la nécessité et avec le risque – pourquoi n'a-t-elle pas la loyauté de le reconnaître ? je ne le comprends pas – de lui enlever nombre de libertés. Que de choses n'aurions-nous pas à vous dire sur cette utopie, que de distinctions évidentes, vérifiées, n'aurions-nous pas à opposer à vos nuances ? Nous pourrions vous dire – froidement, vous ne savez pas combien froidement – que vous l'avez bien appelée une utopie ; qu'elle est restée une utopie dans le bon et le mauvais sens, ou alors une expérience de laboratoire, avec tout ce qui s'y trouve de légitime en principe à l'ère des expérimentations scientifiques, mais que, précisément pour cela, les gens subissent cette expérience tout en lui restant étrangers; qu'en l'occurrence il s'agit d'un essai de sortir l'homme de « l'aliénation» due à la possession, en un combat ouvert, violent, pathétique et finalement désespéré, avec le verbe auxiliaire «avoir», désespéré parce que le socialisme s'entend seulement à combattre la possession, – passée, présente

ou en train de se constituer – non pas l'esprit de possession, parce qu'il ne fait qu'amputer et non libérer l'homme de la possession, de sorte que non seulement cette utopie se retrouve sans cesse devant les tentatives du verbe « avoir » de reparaître et de se maintenir, mais encore elle met au monde un pauvre à instinct de richard. Et dans ce sens, il s'agit plutôt d'une révolution contre le pauvre (dont on supprime l'idéal) que contre le riche, auquel on n'enlève que ce peu de chose qu'est la richesse et qui pourrait se sentir reconverti en tant qu'homme, s'il n'a pas su l'être; de toute façon lui, l'ancien possédant, est le seul susceptible de devenir, dans la première génération de l'ère qui prétend s'ouvrir, un adhérent sincère, pour autant qu'il soit un converti et non un idéaliste déçu, comme le pauvre. Nous pourrions encore vous dire que, en tant que la possession risque d'être odieuse entre les mains de l'homme, mais se trouve être sacrée entre celles de la femme, l'utopie socialiste a à la fois quelque chose de légitime et d'illégitime dans son simplisme, et que dans l'application elle finit par devenir une révolution contre la femme, à laquelle elle enlève le mystère du foyer, le sacerdoce du repas, de l'éducation, du modelage individuel et social, le secret du sourire et le rôle dans l'emploi des loisirs – qui sait si le socialisme n'anticipe pas en quelque sorte l'extinction possible du féminin ou des valeurs fémines, dans la société future ? – qu'étant de la sorte une lutte incessante contre la femme et le féminin, le socialisme assimile quelque chose de l'éthos féminin et se trouve être une révolution d'Amazones, une atténuation et un entêtement à se maintenir de l'élément faible qui, justement parce qu'il est faible, a besoin de paralyser tout ce qui est mâle, tout comme les Amazones devaient trancher un bras ou une jambe à chaque exemplaire mâle : que c'est une mise en minorité de tous ceux qui ont la conscience de leur propre minorité – mais qui possèdent également l'idéalisme du faible, et que, de la sorte, cette utopie est chargée d'un véritable idéalisme, peut-être même le trait le plus frappant, en pratique, d'un tel «matérialisme scientifique» étant un idéalisme vulgaire, un élan, sincère chez les uns, provoqué chez la plupart, vers des idéaux vagues, vers quelque chose de différent, vers demain, vers «des lendemains qui chantent», vers «nous», c'est-à-dire vers tous et personne.

Nous pourrions vous dire que, de même qu'elle est l'affirmation de force de l'élément faible et rancunier, cette utopie communiste s'avère être un éthicisme, bien qu'elle s'imagine engager un jugement historique et non pas un simple jugement moral, tout comme elle représente un monde attardé vers 1880, à l'heure de l'infantilisme de la machine, bien qu'elle prétende représenter un monde progressiste; ou qu'elle est obscurantiste et dogmatique tout en se prétendant un Age des Lumières ; qu'elle instaure un mode de culture tout en donnant le rassis de la culture; et surtout que, bien qu'invoquant tout le temps Hegel et la contradiction comme principe de vie, non seulement elle ne supporte pas le contradicteur extérieur et s'en effraie, mais fait même l'impossible pour étouffer celui qui s'élève naturellement en elle-même.

Nous pourrions vous dire que tout cela tient en définitive à ce qu'il s'agit effectivement d'une expérience de laboratoire, l'expérience du « comment est possible » la société ou l'économie ou l'Etat et que, de la sorte,

elle est encore au niveau de Kant c'est-à-dire de l'a priori et du possible, nullement à celui de Hegel, c'est-à-dire du contradictoire et du réel; que par conséquent l'ordre socialiste ne nous semble pas être le monde de l'avenir, comme vous le pensez parfois, vous autres Occidentaux, et ce, non parce que nous y vivons déjà, mais parce que cet ordre lui-même n'est pas vivant, n'a pas «l'autre» en lui, ne coule pas: il s'agit d'un monde qui ne fait qu'essayer d'exister et qui s'est terriblement pris au sérieux, au point de s'effayer tout seul de ce qu'il pense faire et – avec la psychologie du faible – d'effaroucher les autres; un monde naïf, peut-être sympathique, s'il n'avait pas commencé par être, à cause de ses complexes, si violent, et qui, probablement, aimerait maintenant en finir avec la violence, mais ne sait pas par où commencer, bref un monde qui n'attendrait que le verdict de l'histoire lui disant: «Calme-toi, tu existes», mais qui est de ces expériences de vie qui ne se couvrent pas avec la vie et dont on ne saurait dire si elles sont ou non.

Car tel est le fait. Nous pourrions vous dire tout cela, et mille autres choses, mais personne ne sait rien, et nous sommes enchantés de lire parfois L'Humanité pour apprendre ce qu'est, ou s'imagine être, l'utopie communiste. C'est en tous cas un spectacle qui tient l'affiche. Comme l'Islam, comme ces Turcs dont vous me commentiez naguère la stérilité historique d'une façon si pertinente que, si j'avais été turc, je vous aurais étranglé ? Non, car derrière la chose il y a quand même un grand peuple, le peuple russe. Mais alors ce seraient les peuples qui comptent et si, par exemple, le communisme avait triomphé au Portugal, et... le corporatisme en Russie, aujourd'hui l'on de-vrait commenter le corporatisme. Le communisme aurait-il eu besoin du grand théâtre russe, tandis que maintenant ce serait au peuple russe de ne plus pouvoir se passer du communisme, du fait qu'il possède ainsi la seule internationale active de nos jours ? La Russie aurait-elle eu besoin de cette version européenne pour s'européaniser enfin, tout comme c'est seulement ainsi que l'Asie et l'Afrique s'européaniseraient véritablement ?

Peut-être que oui ; seul ce dernier point nous paraît évident, ici à l'Est, tout aussi évident que l'inutilité des excès que nous avons dû subir. Il nous est clair que derrière le marxisme il y a la Russie et derrière la Russie, l'Europe ; qu'une certaine Europe triomphe dans le monde et triomphe là où elle le peut, de la façon dont elle peut, et où elle n'est pas entravée par l'esprit de finesse, de raffinement, de la liberté, comme elle l'est dans les vieux pays d'Europe, ou par l'esprit de dignité, historique ou personnelle, comme chez les Anglo-Saxons. Car la chose la plus grave que nous pourrions vous dire contre ce marxisme vécu, c'est qu'il crée un monde de l'indignité humaine, un monde où personne n'est en accord avec ce qu'il dit et fait; personne, aussi haut qu'il soit placé, ne vit avec les responsabilités dernières de l'homme, chacun incorporant «la conscience servile» dont parlait Hegel, d'autant plus servile que l'on ne sait pas qui est le maître et si par hasard le maître ne serait pas un simple mécanisme. Mais il y a également une chose à dire en faveur du marxisme, étroitement favorisé qu'il a été par la démence allemande, d'un côté, et ensuite par l'incapacité américaine à s'élever au niveau d'une idéologie : c'est que

maintenant il est trop tard pour lui opposer quelque chose de révolu. «Je n'ai rien à opposer au marxisme», me disait un ami français il y a dix ans, et peut-être avait-il raison.

On n'a rien à opposer au marxisme, si ce n'est les valeurs européennes. Ou, mieux encore, le marxisme lui-même n'a rien à opposer à ces valeurs-là. L'Occident est un peu mieux placé qu'il ne le pense parfois. Lorsque nous vous entendons qualifier le communisme de «splendide utopie de l'humanité», nous sommes tout aussi étonnés que de vous voir le traiter en phénomène maladif, en cancer de l'histoire. Car tout cela est à intégrer, à assimiler, c'est-à-dire à ranger à sa place modeste. Une Europe qui ne saurait maîtriser les eaux qu'elle a répandues dans le monde, une Europe qui bouderait un monde européanisé, même si c'est contre elle un instant, ne mériterait pas son histoire.

D'ailleurs, vous estimez vous aussi qu'il se prépare quelque chose dans le cœur, fatigué ou non, de l'Europe. Mais, vous dites: c'est une nouvelle utopie qui surgira, tandis que moi je pense à une réalité effective : vous dites il faut que quelque chose vienne dans le vide de l'Europe, tandis que je dis: c'est du trop-plein de l'Europe que tout cela vient. Et ce n'est pas moi qui vous le dis, mais tout intellectuel, ouvrier ou paysan de cet espace, à leur façon. Si les derniers parlaient votre langue d'adoption, ils vous diraient, par rapport au marxisme et à ses prétentions d'être le monde qui naît: ce n'est pas cela, ce n'est pas cela. Du fond de cette sagesse de l'être prématurément frappé, chacun sent qu'il y aura du nouveau au monde. Quoi ? Nous ne le savons pas très bien, mais ce n'est pas cela.

Alors, puisqu'il en est ainsi, faites comme nous : collaborez, car c'est une façon d'entamer le dialogue avec vous-même. Vous avez dû apprendre que quelques-uns parmi nous se refusent par principe à toute idée de collaboration. Quant à nous, cependant, nous en sommes arrivés à penser que l'on peut parfaitement collaborer avec le marxisme, mais d'une manière marxiste : en tant que contradicteurs. Nous avons suggéré ce genre de collaboration, mais il n'a pas encore été accepté. Ça ne fait rien, s'il s'agit de marxistes authentiques, ils finiront par l'accepter un jour : tout comme il me vient à l'esprit qu'un beau jour nos dirigeants finiront par vous inviter à nous rendre une visite, comme les Russes l'ont fait pour Sartre. Dans l'intervalle, nous tâchons d'être dans la position que nous aimerions voir adoptée pat l'Occident : affirmer nos vérités avec et non contre l'adversaire. Je pense au communiste français qui, devant le peloton d'exécution, en regardant les soldats allemands, fils de prolétaires peut-être, leur aurait crié : « Imbéciles, c'est pour vous que je meurs». Quand nous réalisons ce que nous pourrions dire, malgré tout, en faveur de ceux-là, il nous vient à l'esprit un «Imbéciles, c'est pour vous que nous vivons».

Et nous voilà revenus à vous, cher ami exilé, cher «pamphlétaire sans objet». Si nous vous envions ? Nous l'avons pu faire parfois, mais pour des raisons d'ordre secondaire: sécurité personnelle, livres, idées, libertés, Paris. Depuis deux ans que le voile s'est levé un tout petit peu, nous ne le faisons plus. Nous avons commencé à comprendre qu'il y a un peu plus de platitude dans vos destinées, jusqu'à votre exil banal, qui

risque de vous porter vers la nostalgie, le patriotisme et le sentiment, comme il nous semble peu de chose auprès de notre exil subtil, un exil parmi les siens, chez soi parfois, dans son monde et pourtant vidé de lui ! Quelquefois, quand nous raffinons aussi, tout cela nous semble presque intéressant, et alors nous écrivons des journaux intimes ou des œuvres géniales – pour nos tiroirs. Tout compte fait, l'exil est mieux ici.

Et il est mieux non seulement parce que le timbre des choses est différent, mais encore, parce que humainement nous sommes placés d'une façon différente. Il y a parmi nous des gens, bon gré mal gré engagés dans l'effort, dans la «construction», comme on l'appelle ici; lorsqu'ils réalisent tout ce qu'il y a de lamentable dans leur effort, c'est à nous, aux inactifs, de leur dire: laissez donc, peut-être y a-t-il quand même quelque chose de profond qui se fait à travers vous. Et d'autre part, c'est à nous, aux professionnels du destin sans objet et non seulement du pamphlet sans objet, comme vous, c'est à nous que, lorsque nous sommes envahis par la tristesse de n'avoir rien fait, les autres, les actifs, viennent dire : il y a pourtant du vrai dans vos vies si vides. Et leur pensée s'étend jusqu'à vous, cher ami inconsolé, pour vous dire que vous êtes avec nous plus que vous ne l'avez jamais été.

Au-dessus de nos têtes d'affairés ou d'inoccupés, de faiseurs et de démolisseurs, se dresse quelque chose dont j'ignore l'image, mais dont je connais le nom: l'Europe.

1957

Souvenirs sur Cioran

« II n'y a pas de raison à ne pas être triste», écrivait Cioran dans une œuvre de jeunesse. Mais si, il y en a une: ce serait l'apparition de quelqu'un comme lui ! On devrait être convaincu par son pessimisme ; mais comment l'être jusqu'au bout, alors que, pour nous convaincre, il met en jeu des moyens littéraires si fascinants, si tonifiants ? Il est peu probable que quelqu'un se soit suicidé avec un livre de Cioran entre les mains.

En principe, le pessimisme est de mauvais goût: il est positiviste, parfaitement sûr de lui, et il appelle les choses par leur nom. «Nous sommes les convaincus – écrivait Barrés sur les barbares de l'esprit – nous avons donné à chaque chose son nom». Lorsque Flaubert écrivait à son amie qu'il lui arrivait de voir en elle le squelette, on aimerait s'exclamer: «Voyons, prenez-la dans vos bras et finissez avec ces histoires». De beaucoup plus profonde nous semble la réflexion, toujours de Cioran jeune, devant un squelette humain: « Espèce, d'idiot ! » Il s'agit bien là d'un jugement sur la destinée humaine et non pas d'une simple égratignure d'un décadent, comme Flaubert, en matière d'amour et d'esprit.

Mais les jugements sur la vie humaine peu-vent etre stridents eux aussi. Toute une civilisation, par ailleurs noble et profonde, comme l'est l'indienne, a eu la mauvaise inspiration et au fond le mauvais gout de s'établir sur la conviction que l'univers humain signifie: souffrance. Par quelle médecine de l'absolu sont-ils arrivés à un diagnostic aussi précis? Peut-être par la pensée que l'individuation est un mal et qu'il faut se réintégrer dans le grand Tout. Mais alors ;es Indiens auraient retrouvé «l'idée», voire la culture dans sa vaste non-assurance, et de la sorte ils seraient perdus ainsi que leur pretendue exactitude.

Cest une pareille perte de soi-même, de nature pourtant à le sauver («C'est mon côté Mozart qui m'aura sauvé», disait Cioran) et à sauver son œuvre, que notre contemporain a vecue. Je ne connais personne dont les moyens contredisent à tel point les fins. II a répudié la culture, qui en réalité le rendait possible. Il l'a contestée, mais elle s'est blottie derrière lui, pareillement à l'ange du tableau, qui se tient derrière le saint et lui dicte son texte. Car la force de la culture n'est-elle pas comparable au concept hégélien, qui se confirme par tout ce qui le démentit? N'est-elle pas tel le virus qui pénètre dans la cellule vivante et y transforme le code génétique en son propre code?

Dans le code intime de son être, Cioran a laissé pénétrer le virus de la culture. Et quel admirable travail le virus y a-t-il accompli ! «Malgré ma conviction que tout est inutile dans ce monde», écrit'il quelque part, il déclare ne pouvoir s'empêcher, lui le pessimiste, de faire l'éloge des gens passionnés. Ou encore: «Je vis une seule fois dans l'histoire et j'ai le droit

de regarder les choses en face, avec le risque le plus terrible». Mais dirons-nous, quel était ce risque, sinon d'affronter l'insupportable avec les armes de la culture, pour finir par transformer son blasphème en prière ? C'est toujours alors qu'il écrivait: «Seule la mort nous rend vraiment immortels. Mais pourquoi renoncer pour autant aux illusions de l'immortalite que la vie nous offre ?»

A vingt ans, il était imbu des illusions que ne saurait alimenter que la culture. Je me rappelle avoir retenu l'expression de son visage avant de l'avoir connu en tant que collegue d'études. A la Bibliothèque de l'Université de Bucarest, à l'heure où sonnait la cloche de fermeture, je voyais se détacher lentement du néant des livres («J'ai parcouru toute la sotte philosophie allemande», devait-il m'avouer plus tard) un visage halluciné. Et pourtant il avait parcouru aussi le reste, ce miraculeux reste de la culture vivante. Lorsque nous sommes arrives avec notre groupe d'étudiants à la conference sur le désarmement de 1931 (désarmement! 1931!) à Genève, nous pensions simplement faire le tour du lac et visiter la villa de Byron. Notre ami nous a fait monter à l'endroit où l'intransigeant Calvin dominait ses fidèles ; car Cioran a toujours aimé les sur-hommes et leur fragile victoire. Une autre fois, à Venise, lorsque nous voulions visiter la place San Marco, c'est toujours lui qui nous a pressés de venir voir la statue de Colleoni. Il connaissait et chérissait les victorieux, mais à la fois les grandes victimes, ou alors les faibles à allure de génie. C'est à peine si nous savions quelque chose sur Chateaubriand, lui il s'était déjà attardé sur la destinée de son «beau-frère», Chênedollé. Il se penchait notamment sur les drames psychiques des grands, tels Shelley, pour la lecture duquel il a passionnément appris l'anglais, ou l'impératrice Elisabeth d'Autriche, l'énigmatique femme de François-Joseph.

Si être cultivé signifie savoir tout ce que les autres savent et quelque chose en plus, Cioran nous a toujours étonnés par ce simple «plus». C'est ainsi qu'il a étonné le directeur de l'Institut Français de Bucarest, Alphonse Dupront, qui nous avait accordé nos bourses, en lui parlant , non pas des études universitaires, mais du nord de la France, qu'il avait parcouru à bicyclette, de village en village, avec l'intérêt d'un connaisseur de l'histoire de France. C'est alors (en 1938) que le directeur a prolongé sa bourse, qui devait représenter son bulletin de résidence définitive en France. Par ailleurs, il avait déjà fait sien à cette époque le grand art français de la conversation à tel point qu'en l'écoutant le secrétaire d'Hélène Vacaresco déclara: «Ce n'est que chez la comtesse de Noailles que j'ai entendu une conversation aussi brillante».

De quel poids le désespoir pouvait-il peser sur une âme où le virus de la culture avait si bien fait son travail ? Ou alors il s'agissait d'un désespoir total, raffiné et transfiguré par la culture humaine. Il se peut que les ouvrages de Cioran ne témoignent pas assez, par leur côté négatif et sous l'ascèse de l'aphorisme, de tout ce qu'il y a de positif dans cet esprit dévorant. De toute façon ses lettres en témoigneront. Les lettres écrites à Mircea Eliade sont conservées. Mais celles qui furent envoyées à Beckett, à

Michaux, à Gabriel Marcel et à quelques autres parmi les grands ? On peut être sûr que ces lettres n'appartiennent pas à une âme déboussolée et fruste.

La façon même dont Cioran écrase la beauté du monde et de la culture finit par en être l'éloge. Lorsque je suis arrivé à Paris, un an plus tard que lui, et lorsque je lui ai demandé comment m'y prendre pour bien connaître les beautés de Babylone, il m'a répondu: «Considère attentivement la rue que tu habites». C'était une rue de quelques dizaines de mètres, avec des maisons pareilles à toutes les autres de la cité, la rue du Pré-aux-clercs. J'ai pensé qu'il se moquait de Paris et se payait ma tête. – Après un an j'ai compris. J'ai compris jusqu'à la suggestion offerte par le nom de la petite rue, que c'étaient bien des clercs, des messagers de l'esprit, qui avaient bâti la cité. Et au fond, la culture entière n'est qu'un pré aux clercs. Cioran lui-même est un clerc, voire un prêtre. Mais il a cru pouvoir se défroquer. Il a réussi à se défroquer sous un seul rapport: en matière de philosophie. Il avait lu dans sa jeunesse toute la «sotte» philosophie des commentateurs allemands et il n'avait plus gardé le désir de retrouver les grands. Toutefois la philosophie réussit encore, comme toute la culture à investir celui qui la conteste. Et comme Cioran la conteste ! Le voilà écrivant dans les Syllogismes de l'amertume : « A quoi bon fréquenter Platon, quand un saxophone peut aussi bien vous faire entrevoir un autre monde ». Vraiment ? est-on tenté de lui demander ? Mais c'est justement ce que Platon déclare, qu'il ne s'agit pas d'un autre monde, d'un monde de l'au-delà, mais plutôt d'un monde d'en deçà, d'une matrice du réel, de quelque chose de plus profond que la chose elle-même, dont ni le saxophone, ni les saints que Cioran aime tant, ni Mozart ne sauraient nous rapprocher, mais plutôt le délire philosophique, avec Platon, avec saint Augustin et même avec Kant. D'ailleurs Cioran connaissait ce dernier en profondeur – jeune encore, il parlait du « schématisme des concepts purs » ; il en connaissait aussi très bien les habitudes, puisque nous nous esclaffions ensemble dans notre jeunesse, sur le fait que le vieillard de Königsberg gardait sur son bureau la Logique de Tetens. Il était renseigné aussi sur Tetens, dont personne ne fait plus mention aujourd'hui. Par ailleurs, j'ai toujours regretté de ne pas avoir commenté avec Cioran les quatre genres de «rien» que Kant mentionne à la fin de sa Logique transcendantale.

C'est à partir de pareils «riens» que surgissent la philosphie et la conscience, même ou justement la conscience du néant, dont Cioran témoigne lorsqu'il écrit : « Le malheur de l'homme c'est de ne pouvoir se définir par rapport à quelque chose», on en est à se demander : qui l'a averti d'un tel malheur, sinon la philosophie ? Et de même lorsqu'il s'exclame: «Etre à chaque instant en marge de soi-même», n'est-il pas en pleine philosophie, avec Fichte et l'existentialisme, qu'il a su devancer ?

Pourtant Cioran a rejeté la philosophie, dont il était imbu. Sous un certain rapport, il avait le droit de le faire, au nom de son exceptionnelle compréhension du phénomène de Part (sur lequel il est à regretter qu'il ait si peu écrit), vu la suffisance que peut vous conférer la philosophie, en se passant quelquefois de tout autre genre de création humaine. Cioran n'a pas voulu pécher par ce côté-là; mais la contrepartie a été son vagabondage

à travers les arts, tout comme il a pérégriné à travers les destinées humaines et les catastrophes de l'esprit.

Comme tout fils prodigue de l'esprit, il cherchait l'amour; il n'a pas eu la patience de trouver dans la philosophie l'amour de l'idée pour le réel, et il lui a semblé le trouver dans la sainteté et la musique. La prétendue séparation de l'idée spéculative par rapport au réel le gênait. Mais la séparation naît justement de l'aspiration à la transcendance, à la recherche de l'au-delà. Ce qui est en deçà de nous, ce qui nous rend possibles, le transcendant comme on l'a appelé depuis Kant, n'est qu'amour, envoûtement, maternité, alors que le transcendant reste intraitable, froid, pauvre d'amour, sinon vain.

Aussi est-il resté, Cioran, avec le plus vain, mais aussi le plus profond des amours que l'homme peut nourrir, l'amour du discours, le fou discours par aphorisme. Et il a choisi la langue la plus cartésienne – alors qu'il avait écrit, en 1933 : « Il faut en finir avec le sentiment français de l'existence, avec cette clarté qui n'éclaire rien et qui ne rayonne guère, manquant même des séductions de la lumière crépusculaire » – et il est resté avec la langue de la parfaite santé de l'esprit, dans laquelle il lui a plu de verser la liqueur des morbidités crépusculaires.

Si en fin de compte on se demandait : qu'a-t-il fini par dire à travers ses discours et ses mots, éblouissant comme un éclair qui ne s'accompagnerait d'aucun tonnerre ? – on devrait admettre qu'il a bien dit ce que l'on se cache toujours à soi-même: le fait que la culture, et pareillement la nature, ne sont que des mystifications. En effet la nature nous mystifie. Elle nous cache, avec ses configurations passagères, qu'elle n'est au fond qu'un monde de champs électromagnétiques, et de même la culture réussit à cacher le fait qu'elle ne saurait être qu'une autre façon d'appeler les choses, au lieu de reconnaître que tout est vanité. Il n'y a que les poètes pour le dire. Quant au reste, on se cache derrière la culture, sans même admettre que les sciences de l'homme, l'histoire comme la philosophie, n'ont découvert ou établi aucun ordre humain, alors que les sciences exactes ont trouvé partout une irrévocable tendance au désordre final. Le message de Cioran est en parfaite concordance avec un chapitre de la physique contemporaine, la thermodynamique, dont les trois principes se réduisent, d'après un savant anglais ayant le sens de l'humour, simplement à:

1. On ne peut pas gagner (loi de la conservation) ;

2. On est sûr de perdre (loi de l'entropie);

3. On ne peut pas sortir du jeu.

La physique elle-même, de la sorte, ne saurait dire rien d'autre que l'Ecclésiaste – et que notre contemporain, Cioran. On se retrouve, avec lui, dans tout ce que les investiga' tions scientifiques de l'homme ont obtenu de plus profond, après des siècles d'éclatants succès. Est-ce tout?

Ce n'est pas tout, même chez Cioran. Sa part de silence cache peut-être ce qu'il avait de mieux à dire, tout comme Sissi, l'impératrice d'Autriche, cachait son beau visage derrière un éventail. Cioran a simplement refusé d'écrire les grands ouvrages qu'il portait en lui, comme il a refusé de briller dans les salons, les salles de rédaction, ou les cafés

parisiens, ou comme il a refusé tous les prix français et étrangers qu'on lui avait décernés. Une fois, dans sa jeunesse, probablement lors d'une heureuse expérience de vie il m'avait écrit: «La gloire entre quatre murs surpasse l'éclat des empires». Je certifie en toute sincérité que la gloire de Cioran entre quatre murs surpasse le succès qu'il a obtenu.

C.N. août 1985

Bref portrait de Dinu Noïca

C'est en 1931 que je me suis lié d'amitié avec Dinu Noïca lors d'un voyage à Genève que nous fîmes en qualité de délégués à je ne sais plus quel congrès d'étudiants. J'avais remarqué qu'il s'intéressait à tout, même à la Paix, qu'il voulait connaître des représentants de n'importe quel pays et par-dessus tout faire bonne impression. Ne pas tricher était sa de' vise. On ne peut imaginer comportement moins balkanique. Bien des années après, nous avons eu la chance d'obtenir une bourse de l'Institut français de Bucarest. Je suis arrivé à Paris en 1937, Dinu un an après. Pendant son séjour il fit preuve d'une incroyable habileté, d'une méthode plutôt dont devrait se servir tout étranger qui veut se faire des amis dans les milieux littéraires ou philosophiques. La voici: Dinu, qui avait le génie de la flatterie, demandait un entretien à tel ou tel professeur ou écrivain. Avant d'aller au rendez-vous il passait quelques jours à la Nationale à feuilleter toute l'œuvre du philosophe et de l'écrivain en question. Des années après, tel professeur me demandait encore de ses nouvelles. Chose déroutante: au bout d'un an, il retourna en Roumanie. Pour moi, ce fut la stupeur. Evidemment, il ne pouvait pas prévoir qu'un Ceausescu allait surgir à l'horizon. Pour un article qui déplut au tyran, le philosophe fut condamné à six ans de prison, lesquels, contre toute attente, fortifièrent la victime.

Il n'est pas aisé de définir le secret d'une telle vitalité. Retiré dans les Carpates, Noïca était devenu le centre spirituel de la Roumanie. Rien, mais absolument rien ne pouvait entamer son espoir, rien ne pouvait l'ébranler. La clef du personnage ? Son incapacité organique de perdre pied.

De même qu'on ne peut pas imaginer un saint désappointé, de même on ne peut se figurer un grand philosophe modeste. Seulement il y a des degrés. La modestie profonde ne laisse pas de traces, elle est incompatible avec la création de quelque ordre soit-elle. C'est une forme spéciale de déséquilibre qui est la condition indispensable au fonctionnement de l'esprit. On ne se réfugie pas dans les Carpates pour s'éloigner du monde, mais pour le conquérir de loin. Tout ce qui est fécond dans l'homme est anormal. Les solitaires sont virtuellement des conquérants. On ne fuit pas les autres pour s'effacer mais pour se mettre en valeur. En Roumanie, Noïca a joué le rôle d'un conquérant, et c'est pour cela que sa solitude ne fut pas une abdication mais un triomphe.

J'ai toujours été étonné que des esprits subtils, cultivés, veuillent à tout prix avoir des disciples, se retirer dans la solitude et y attendre leur pèlerinage. Cette forme d'orgueil me dépasse, comme me dépasse la solitude en commun. Je n'ai passé dans ma vie que trois jours dans un couvent et je ne recommencerais pour rien au monde une expérience semblable. Ce qui m'étonnait chez Noïca c'était son besoin d'être entouré

d'admirateurs pour les aider et les tourmenter. Au Moyen Age il aurait été un brillant tortionnaire, comme l'est quiconque s'intéresse trop à vous. Je ne l'ai jamais rencontré sans qu'il me reproche de faire ce que je faisais, d'être ce que j'étais précisément. Un censeur inné, très souvent par conviction et sincérité, mais parfois aussi par un sadisme subtil et infiniment complexe. Un «bourreau» dans un paradis, un esprit fascinant et corrosif. Ces contradictions avaient du charme et faisaient de lui un harceleur délicat, attrayant et inclassable, une apparition unique qui aurait dû surgir dans une civilisation raffinée, décadente, et non en pleins Balkans.

On me reprochera sans doute d'être injuste, de faire trop de cas de ses contradictions et de ses déconcertantes subtilités. Mais tout cela était entouré d'un charme inégalé. On était flatté d'être de ses proches, de s'appesantir sur ses paradoxes et sur ses remarques insinuantes, qui démolissaient nos contemporains avec la plus implacable des finesses. Qui était-il donc pour nous prendre pour des ratés, sans se douter qu'il avait lui aussi cette chance, cette auréole négative de tout un peuple ?

Paris, 27 septembre 1990
Cioran

Bref portrait de Dinu Noïca

C'est en 1931 que je me suis lié d'amitié avec Dinu Noïca lors d'un voyage à Genève que nous fîmes en qualité de délégués à je ne sais plus quel congrès d'étudiants. J'avais remarqué qu'il s'intéressait à tout, même à la Paix, qu'il voulait connaître des représentants de n'importe quel pays et par dessus tout faire bonne impression. Ne pas tricher était sa devise. On ne peut imaginer comportement moins balkanique. Bien des années après, nous avons eu la chance d'obtenir une bourse de l'Institut français de Bucarest. Je suis arrivé à Paris en 1937, Dinu un an après. Pendant son séjour il fit preuve d'une incroyable habileté, d'une méthode plutôt dont devrait se servir tout étranger qui veut se faire des amis dans les milieux littéraires ou philosophiques. La voici : Dinu, qui avait le génie de la flatterie, demandait un entretien à tel ou tel professeur ou écrivain. Avant d'aller au rendez-vous il passait quelques jours à la Nationale à feuilleter toute l'oeuvre de ~~la Nationale~~ philosophe ou de l'écrivain en question. Des années après,

tel professeur me demandait encore de ses nouvelles. Chose déroutante : au bout d'un an, il retourna en Roumanie. Pour moi, ce fut la stupeur. Evidemment, il ne pouvait pas prévoir qu'un ~~tyran~~ tyran allait surgir à l'horizon. Pour un article qui déplut ~~au tyran~~ aux autorités, le philosophe fut condamné à six ans de prison, lesquels, contre toute attente, fortifièrent la victime.

Il n'est pas aisé de définir le secret d'une telle vitalité. Retiré dans les Carpathes, Noïca était devenu le centre spirituel de la Roumanie. Rien, mais absolument rien ne pouvait entamer son espoir, rien ne pouvait l'ébranler. La clef du personnage? Son incapacité organique de perdre pied.

De même qu'on ne peut pas imaginer un saint désappointé, de même on ne peut se figurer un grand philosophe modeste. Seulement il y a des degrés. La modestie profonde ne laisse pas de traces, elle est incompatible avec la création de quelque ordre soit-elle. C'est une forme spéciale de déséquilibre qui est la condition indispensable au fonctionnement de l'esprit. On ne se réfugie pas dans les Carpathes pour s'éloigner

du monde mais pour le conquérir de loin. Tout ce qui est fécond dans l'homme est anormal. Les solitaires sont virtuellement des conquérants. On ne fuit pas les autres pour s'effacer mais pour se mettre en valeur. En Roumanie, Noïca a joué le rôle d'un conquérant, et c'est pour cela que sa solitude ne fut pas une abdication mais un triomphe.

J'ai toujours été étonné que des esprits subtils, cultivés, veuillent à tout prix avoir des disciples, se retirer dans la solitude et y attendre leur pélerinage. Cette ~~flamme~~ forme d'orgueil me dépasse, comme me dépasse la solitude en commun. Je n'ai passé dans ma vie que trois jours dans un couvent et je ne recommencerais pour rien au monde une expérience semblable. Ce qui m'étonnait chez Noïca c'est son besoin d'être entouré d'admirateurs pour les aider et les tourmenter. Au Moyen Age il aurait été un brillant tortionnaire, comme l'est quiconque s'intéresse trop à vous. Je ne l'ai jamais rencontré sans qu'il me reproche de faire ce que je faisais, d'être ce que j'étais précisément. Un censeur inné, très souvent par conviction et sincérité, mais parfois aussi par un sadisme subtil et infiniment complexe. Un "bourreau" dans un paradis, un esprit fascinant

et corrosif. Ces contradictions avaient du charme et faisaient de lui un ~~torticolis~~ ensorceleur délicat, attrayant et inclassable, une apparition unique qui aurait dû surgir dans une civilisation raffinée, décadente, et non en pleins Balkans.

On me reprochera sans doute d'être injuste, de faire trop de cas de ses contradictions et de ses déconcertantes subtilités . Mais tout cela était entouré d'un charme inégalé. On était flatté d'être de ses proches, de s'appesantir sur ses paradoxes et sur ses remarques insinuantes, qui démolissaient nos contemporains avec la plus implacable des finesses. Qui était-il donc pour nous prendre pour des ratés, sans se douter qu'il avait lui aussi cette chance, cette auréole négative de tout un peuple?

Cioran

Pentru Emil Cioran

Cred că există o anumită morală şi printre lucrurile spiritului. Socotesc astfel că nimeni nu are dreptul să vorbească despre aventură atunci când a trăit toată viaţa numai în aventură; dar, la fel, nici un înţelept nu poate da poeţii afară din Cetate, dacă nu s-a întâlnit niciodată cu poezia însăşi.

Iată de ce ni se pare că Emil Cioran are dreptul să vorbească despre orice sau, în orice caz, despre multe lucruri. Are dreptul să vorbească despre disperare, căci a întâlnit lumile împăcate ale gândului. Are dreptul să vorbească despre barbarie, pentru că s-a supus disciplinelor şi muncei. Are însă mai ales dreptul să vorbească împotriva cărţilor şi a cumînţeniei lor, pentru că şi-a dat câţiva ani de tinereţe spre a trăi numai printre cărţi şi numai printre lucruri cuminţi.

Nu putem cere oricui să înţeleagă o carte ca Pe culmile disperării. *Sunt oameni care au filozofat sub semnul lui Titu Maiorescu; nu li se poate vorbi lor despre barbarie. Alţii au trăit şi cred în virtuţile şcoalei; ce sens poate avea disperarea pentru ei ? Dar nu-şi poate da seama un om tânăr de azi, care a trăit dezastrul tuturor valorilor şi aproximarea tuturor certitudinilor, că o carte şi o existenţă ca cea din Pe culmile disperării sunt cu putinţă ?*

Poate că nu. De ce să n-o mărturisesc deschis ? Nici eu nu înţeleg bine cartea lui Emil Cioran. Nu înţeleg bine de ce urăşte el tot, tot ce e formă, tot ce e alcătuire, tot ce este. Nu-mi dau seama cum poate fi într-un spirit atâta gust pentru nelinişte, atâta gust pentru dezordine, încât să nu-l mai mulţumească îngrozitoarea nelinişte şi patetica dezordine pe care le întâlneşti în câmpul culturii şi valorilor ei. Mi-a plăcut să cred, şi sunt încredinţat, că nu trebuie să ieşim din cultură pentru a ne dezlănţui, ci că însăşi cultura omenească este, într-un anumit sens, nebunie si dezlănţuire. Înţeleg absolut tot, înţeleg şi urletul, mi-am spus odată. Dar nu se poate striga orice, chiar o propoziţie geometrică ? Iar dacă cineva, ca Emil Cioran, vine şi povesteşte, după sugestia lui Nietzsche, că universul este mai ales univers muzical şi că suntem nişte surzi noi cei cari nu auzim marile cântări ale lumii – îmi amintesc de experienţa aceea curioasă din fizică, prin care se arată că, la o anumită înălţime, sunetul se preface în lumină, şi proclam atunci că, dincolo de universul muzical, stă universul luminos.

Deci nu înţeleg bine cartea lui Emil Cioran. Dar nu m-am gândit nici o clipă să pun la îndoială sinceritatea gândului său. Nu numai că nu m-am gândit, dar nu m-aş fi aşteptat s-o facă alţii. Sunt mâhnit că au făcut-o şi, pentru că îi ştiu de bună-credinţă, însemn mai jos cele ce ştiu despre o viaţă, cu gândul că îi voi ajuta să-şi revizuiască părerea. Să mi se ierte dacă vorbesc despre un om şi o existenţă. De când îmi cunosc generaţia, ea vorbeşte despre lucruri impersonale; dar foarte adesea în

dosul acestor lucruri se ascundeau oameni şi credinţe. Deci să vorbim o dată deschis despre o existenţă.

Am auzit de câteva ori pomenindu-se de farsă, cu privire la atitudinea din Pe culmile disperării, şi am rămas uluit. Cum poate fi vorba de farsă în cazul unui om care se leapădă de ce are mai bun, pentru a se avânta într-o atitudine plină de riscuri ? Şi acesta e cazul lui Emil Cioran. Un om care şi-a petrecut anii de facultate în bibliotecă şi numai acolo; care, poate, n-a lucrat sistematic şi cu fişe, dar a citit enorm şi cu căldură; care deci putea scrie oricând o carte despre sau o carte cu citate şi cu referinţe, pe placul tuturor – se leapădă de tot ce a agonisit şi se descătuşează. Iar ceilalţi spun că minte. Minte pentru a reuşi.

Şi mă gândesc la cei cari mint cu adevărat. Cari vorbesc despre barbarie când au fost toată viaţa nişte barbari, dar lasă să se creadă că au practicat şi alte valori. Oameni ce n-au citit niciodată atent o carte şi se ridică împotriva cărţii ca şi cum ar fi dezabuzaţi. Cum se va fi simţind Emil Cioran printre ei ?

N-am să pot niciodată înţelege cum a fost trecut şi Emil Cioran în rândul acestora. Ceea ce i se poate reproşa e tocmai prea marea sa sinceritate. Ce simplu, ce comod ar fi fost pentru el să trăiască din probleme de împrumut! Şi pentru că n-o face, pentru că nu vrea să simuleze – ca atâţia alţii –, minte.

Bine, minte. Nu se poate aduce nimic împotriva unei astfel de afirmaţii, şi încep să regret că am încercat-o. Cinstea unui om nu se apără. Dar mi se părea clar, tulburător de clar că spiritul care a scris Pe culmile disperării este sincer chinuit.

Şi apoi mai era ceva: nu toate dezlănţuirile se aseamănă. Mi se părea că dezlănţuirea din cartea aceasta putea fi recunoscută de oricine ca aparţinând unui spirit cult. Că deci fiecare trebuia să vadă în cartea lui Emil Cioran aceea ce tocmai el a voit sa ascundă: seriozitatea lui, cultura şi pregătirea lui de specialitate, onorabilitatea lui incontestabilă. Şi că puteau cel mult râde de el. Vezi, să-i fi spus, şi în disperare a trebuit să vorbeşti frumos.

Iar acum mă gândesc cu un simţământ de înfiorare: ce fel de oameni suntem! Când un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se întristează. Iar când un om se aşează gol în faţa vieţii şi morţii, chinuindu-şi sufletul cât pentru zece sinucideri – noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minţi. Dar poţi să minţi înainte. Eu te cred.

[Constantin Noica]
1934

Gânduri despre Emil Cioran

„Nu există nici un motiv de a nu fi trist", scria Cioran demult, în Cartea amăgirilor. Ba există, eşti ispitit să replici: apariţia unor oameni ca el. Ar trebui să-l crezi, pentru că pare cu adevărat convingător în pesimismul său. Dar cum să-l crezi până la capăt, când mijloacele pe care le pune în joc spre a te convinge sunt atât de cuceritoare, atât de stimulatoare ? E probabil că nimeni nu s-a sinucis cu o carte a lui Cioran în mână.

De obicei pesimismul este de prost gust: e pozitivist, perfect ştiutor şi dă nume lucrurilor. „Nous sommes les convaincus, disent-ils, en se tenant par Ies bras. Nous avons donné à chaque chose son nom", nota cândva Barrès despre barbarii spiritului. Când Flaubert scrie prietenei sale că i se întâmplă să vadă scheletul din făptura ei, îţi vine să exclami: „Ia-o în braţe şi lasă poveştile astea!" Nespus mai adânc ni se pare gândul, tot de tinereţe, al lui Cioran, cum că îşi aminteşte de acel schelet în faţa căruia a exclamat: tâmpitule! Aici e o judecată asupra lumii, nu zgîrietura de stilet a unui decadent în ale trupului şi spiritului.

Dar pot şi judecăţile asupra lumii să aibă stridenţe în ele. O întreagă cultură, de noblеţea şi adâncimea celei indiene, a avut proasta inspiraţie şi în fond prostul gust de a se întemeia pe convingerea că lumea înseamnă suferinţă. Prin care medicină a Absolutului au ajuns ei la diagnosticul acesta precis? Poate prin aceea care susţinea că individuaţia este un rău şi că totul trebuie să redevină Unu. Dar atunci înseamnă că au alunecat în idee, în cultură, în marea nesiguranţă, şi sunt pierduţi, cu exactitatea lor cu tot.

O asemenea pierdere, care a reprezentat mântuirea sa („m-a salvat ce este mozartian în mine") şi a invectivei sale, a trăit şi redat în scris Emil Cioran. Nu cunosc pe nimeni la care mijloacele să dezmintă atât de mult scopurile. A repudiat cultura, dar în realitate ea era cea care îl investea. A izgonit-o de dinaintea sa şi ea i s-a furişat în spate, ca îngerul care dictează textul, în tabloul acela al sfântului ce scrie. Căci tăria culturii este ca şi a conceptului hegelian, care se confirmă prin tot ce îl dezminte. Sau este ca virusul care pătrunde în celulă şi îşi face din codul genetic al acesteia propriul său cod.

In codul fiinţei sale intime Cioran a lăsat să pătrundă virusul culturii. Şi ce splendidă dezmințire i-a adus! „Deşi sunt convins că totul este inutil în lumea aceasta", scrie el într-un articol de tinereţe, nu se poate împiedica să facă elogiul oamenilor pasionaţi. Iar tot în anii aceia declara: „Trăiesc o singură dată în istorie şi am dreptul să privesc lucrurile în faţă cu cel mai teribil risc." Dar care era riscul, dacă nu de-a încerca să înfrunte insuportabilul cu toate armele culturii, sfârşind prin a face .din imprecaţia în cuvinte iscusite o rugăciune ? Tot pe atunci

scrisese: „Numai moartea ne dă adevărata veşnicie. Dar de ce am renunța pentru aceasta la iluziile de veşnicie pe care ni le dă viața?"

Era îmbibat de la 20 de ani de iluziile acestea ale dezabuza-tului, pe care nu le poate alimenta decât cultura. Îmi amintesc cum îi reținusem chipul dinainte de a-l cunoaşte. In Biblioteca centrală a Facultății de Filozofie din Bucureşti, la ora când suna clopoțelul de închidere, vedeam desprinzându-se cu greu din neantul cărților moarte („am citit toată filozofia proastă germană", avea să-mi spună mai târziu) un chip halucinat. Dar citise şi restul, miraculosul rest al culturii vii din istorie. Când am ajuns cu grupul nostru de studenți la Conferința dezarmării (a dezarmării!) de la Geneva din 1931, noi ne gândeam să vedem lacul şi vila lui Byron; el ne-a urcat pe dealul de pe care necruțătorul Calvin strivea o lume. Îi plăceau pasiunile omului şi fragilele lui victorii – „toate triumfurile sunt morale", avea să spună îndată apoi –, astfel că altă dată ne-a tras de mână la Veneția, pe când ne îndreptam să vedem piața San Marco, spre a ne duce la statuia lui Colleoni. Dar îi plăceau şi înfrânții, dacă aveau în ei o tresărire umană mai adâncă. Noi abia îl ştiam pe Chateaubriand, el se plecase asupra destinului surorii lui şi al cumnatului Chenedolle. Sau îl reținea mai ales prăbuşirile interioare ale celor mari, ca destinul împărătesei Elisabeth a Austriei, pe care după decenii a readus-o în atenția celor din bâlciul deşertăciunilor care este cultura contemporană, sau ca destinul lui Shelley, pentru lectura căruia a învățat cu pasiune limba engleză.

Dacă a fi cult înseamnă a şti tot ce ştiu ceilalți plus ceva, Emil Cioran uimea prin acest plus. Aşa a uimit pe directorul Institutului Francez din Bucureşti, care-i dăduse bursă de studii la Paris şi venise să vadă ce a studiat, ca să-i poată prelungi bursa. Cioran nu i-a pomenit despre nici un fel de studii, dar i-a istorisit Nordul Franței, pe care-l străbătuse pe bicicletă, sat cu sat, studențeşte, şi pe care-1 străvăzuse, nu doar văzuse, cu ochii unui călător stăpân pe istoria Franței. Prelungirea acestei burse a reprezentat buletinul de şedere în Franța, pe care-l are şi acum. Dar de pe atunci, şi tot prin cultură, îşi însuşise arta cea mai sceptic franceză, poate, arta conversației. Îmi amintesc cum l-a uimit cu ea pe un mare patriot. Trecea Lucian Blaga spre Portugalia, în 1938, şi Bazil Munteanu ne invitase, în numele marelui său prieten, la un dejun. Câteva ore, cât a durat dejunul, Blaga a tăcut îndelung, ca de obicei, ceilalți am tăcut de asemenea. A vorbit Cioran, iar la despărțire Bazil Munteanu a exclamat: „Numai la contesa de Noailles am ascultat o asemenea conversație."

Câtă deznădejde putea stăpâni inima cuiva într-al cărui cod virusul culturii lucrase atât de bine? Sau era toată deznădejdea, dar petrecută prin rafinamentul culturii şi astfel transfigurată. Poate că scrierile lui Cioran nu arată îndeajuns, cu negativul lor vroit şi sub asceza aforismului, tot ce e pozitiv în cugetul acesta a toate pustiitor. Dacă ar sta să se sfârşească Terra, ți-ar plăcea să-i auzi comentariul. Dar dacă oamenii de pe Terra şi-ar reveni în fire şi Europa ar sărbători cum trebuie triumful valorilor ei în lume, iarăşi comentariul lui Cioran ar merita să fie ascultat. In orice caz, în ipoteza că scrierile lui nu arată îndeajuns câtă miere a

culturii a cules viespea aceasta aparentă, o mărturie deplină ar da oricând scrisorile lui, mai ales cele către marii oameni de cultură contemporani, dacă s-au păstrat, aşa cum spunea cineva încă mai apropiat de el decât autorul acestor rânduri. Scrisorile către Mircea Eliade par a se fi păstrat. Dar cele către Beckett? către Henri Michaux? Către Gabriel Marcel şi atâția alții? Putem fi siguri că în scrisorile acelea răzbat luminile şi nu întunecimile unui suflet debusolat, sau care s-a complăcut în debusolare, aşa cum putem fi siguri că în convorbirile cu un Beckett acesta nu va exclama ca Estragon al său: „Nu e nimic de spus!", spre a primi replica: „într-adevăr, viața nu are nici un sens." Tot iese spuma mării la suprafață şi naşte Afrodite, oricât s-ar mânia valurile.

Dar până şi felul cum striveşte Cioran frumusețea lumii este o laudă a ei. Când am ajuns la Paris un an după el, cu o aceeaşi bursă, i-am cerut să mă învețe a identifica miracolul, să mă învețe adorarea Magilor. Mi-a răspuns: „Uită-te bine pe strada asta pe care stai." Era o stradă de vreo 100 de metri, cu aceleaşi clădiri de cinci etaje şi ferestre cu jaluzele, ca peste tot în Paris. Se numea „rue du Pre aux clercs", strada Pajiştea cu popi, cu clerici. Am crezut că-şi bate joc de Paris şi de mine. După un an am înțeles. Am înțeles până şi adevărul din numele străzii, de vreme ce întreg Parisul este „o pajişte cu popi", aşadar cu oameni care au avut har, grație, când au clădit zidurile şi au tăiat străzile. Ba întreaga cultură este o pajişte cu popi, şi Cioran însuşi este un popă. Dar a crezut că poate să se răspopească.

Într-o singură privință i-a reuşit: în privința filozofiei. A citit în prima tinerețe toată filozofia proastă a comentatorilor germani şi pe urmă n-a mai avut răbdare să se întoarcă la marile texte. Dar filozofia însăşi, ca restul culturii, este un fel de-a îmbrățişa şi învesti pe cel care o tăgăduieşte. Şi cât de amar o tăgăduieşte şi batjocoreşte Cioran. Iată-l scriind în Syllogismes de l'amertume: „A quoi bon frequenter Platon quand un saxophone peut aussi bien vous faire entrevoir un autre monde." Chiar aşa? îți vine să întrebi. Chiar aşa? Dar tocmai acest lucru îl spune Platon – în ciuda proastei lui interpretări şi în ciuda mizerabilului cap. IX din cartea I a Metafizicii lui Aristotel – cum că nu e vorba de altă lume, de dincolo, una transcendentă, ci de una de dincoace, ca o matrice a lucrurilor, ca acel ceva mai adânc în lucruri decât ele însele, unde nici saxofonul, nici sfinții pe care-i iubeşte Cioran, mei Mozart într-un sens nu te fac să ajungi, ci tocmai delirul filozofic, de pe la Augustin şi apoi de la profesorul Kant încoace. Iar despre Kant (ca şi despre Augustin de altfel), ştia şi Cioran lucruri adânci, de vreme ce vorbea în tinerețe despre „schematismul conceptelor pure", aşa cum ştia multe şi la suprafață, dovedindu-mi-o pe vremea când râdeam împreună că bătrânul profesor avea la căpătâi Logica lui Tetens. Ştia şi de Tetens, despre care nu mai pomeneşte nimeni astăzi. Dar râdeam amândoi, unul spre a-l părăsi („Kant n-a fost niciodată trist", notează el în Cartea amăgirilor*), celălalt spre a se cufunda în tristețile şi bucuriile Criticelor. Mă tem în schimb că n-am comentat niciodată împreună cele patru feluri de nimic relevate de Kant.*

Din aceste nimicuri ale filozofiei şi ale filozofării se face o conştiinţă de cultură, chiar sau tocmai una a neantului, ca a lui Cioran. În clipa când scria încă din anii tineri: „Nenorocirea omului este că nu se poate defini în raport cu ceva", te întrebi cine 1-a avertizat despre această nenorocire dacă nu filozofia? Sau când exclamă: „în fiecare clipă să fii la marginea fiinţei tale", atunci se află în plină filozofie, nu numai cu câţiva antici, nu numai cu tot existenţialismul (a cărui otravă o purtase dinainte în el), dar până şi cu Fichte, care pune eul absolut „la marginea lui", de vreme ce cu cât eul se afirmă mai tare, cu atât sporeşte în tărie non-eul, pe care singur îl suscită la viaţă.

Dar a repudiat şi filozofia, care-1 investea. Într-un fel avea dreptate s-o repudieze, în numele extraordinarei lui înţelegeri pentru fenomenul de artă (despre care n-a scris decât frânturi şi faţă de care a rămas dator cu un imens rest), căci suficienţa pe care ţi-o poate da filozofia, de-a nu mai avea neapărată nevoie de muzică, plastică ori poezie, sub cuvânt că le-ai purta în tine, este desigur vinovată faţă de arte. Cioran n-a voit sa cadă în acest păcat. Dar a plătit cu o splendidă rătăcire printre arte, cum a rătăcit printre mari destine şi mari prăbuşiri.

Ca orice mare rătăcitor în spirit, căuta iubirea. N-a mai avut răbdare să vadă în filozofie iubirea ideii pentru .real, şi i s-a părut că vede în sufletele de sfinţi sau în muzică, nicidecum în „separaţia" pe care ar aduce-o ideea speculativă faţă de real. Dar separaţia o aduce tocmai setea de transcendent. Ceea ce e dincoace de noi, ceea ce ne face cu putinţă, transcendentalul, cum i s-a spus, este numai iubire, învăluire, maternitate, în timp ce transcendentul poate fi neîndurător, sărac în dragoste, sau van.

A rămas cu cea mai deşartă, dar poate şi cea mai adâncă iubire a omului, cea pentru rostiri, pentru smintitele (ieşitele din minţi) rostiri. Şi a ales limba carteziană a cristalelor – în timp ce scrisese în 1933: „trebuie să lichidăm cu sentimentul francez al existenţei, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze, fără să aibă cel puţin seducţiile luminii crepusculare" – a rămas cu limba sănătăţii spiritului, în care i-a plăcut să toarne morbidităţi şi seducţii crepusculare.

Dacă însă te întrebi ce a spus în cuvintele sale, sclipitoare ca un fulger după care nu mai vine tunetul, vezi că a spus ce trebuia, ce este, dar aceea ce ne ascundem cu toţii. În fond cultura este ca natura: o mistificare. Ultima ascunde, cu întruchipările ei de o clipă, că este în realitate o lume de câmpuri electromagnetice, cultura ascunde că este un alt fel de-a spune lucrurilor pe nume, în locul recunoaşterii că toate se surpă. Numai poeţii o spun. În rest, ne ascundem îndărătul culturii, ba nu admitem nici că în sânul culturii ştiinţele umaniste, în frunte cu istoria şi filozofia, n-au găsit şi n-au instituit ordinea, în timp ce ştiinţele naturii au găsit pretutindeni o irevocabilă tendinţă spre dezordine. Mesajul lui Cioran este în perfectă concordanţă cu un capitol din fizica modernă, termodinamica, ale cărei trei legi – potrivit unui savant englez cu un amar simţ al umorului – s-ar reduce la:

1) Nu putem câştiga (legea conservării);

2) Pierdem sigur (entropia);

3) Nu putem ieşi din joc.

Nici fizica aşadar nu ar spune mai mult decât Ecleziastul – şi decât compatriotul nostru. Ne regăsim în scrierile lui Cioran cu ceea ce a fost obținut mai adânc de-a lungul veacurilor în investigațiile omului asupra naturii şi a bietului om. Să fie asta tot ?

Dar nici la Cioran nu este tot. Partea lui de tăcere ascunde ce avea poate mai bun de spus, la fel cum împărăteasa Elisabeth a Austriei îşi ascundea la paradă frumusețea îndărătul evantaiului. Cioran a refuzat să scrie cărțile mari pe care le purta în el, cum a refuzat să strălucească în saloane, redacții ori cafenele pariziene, sau cum a refuzat toate premiile străine şi franceze ce i se ofereau. Cândva în tinerețe, poate după o experiență de viață fericită, mi-a spus: „Gloria între patru pereți întrece slava împărăților." Dau mărturie că gloria între patru pereți a lui Cioran întrece slava pe care a obținut-o.

Toată viața el mi-a apărut ca în jocul cu scândura ce saltă, al copiilor. S-a aşezat la un capăt, şi am încercat cu toții să apăsam pe celălalt capăt şi să ne legănam cu el, dar n-am reuşit. Tot ce am năzuit personal, de la prima carte şi până astăzi, a fost într-un fel să am dreptate împotriva lui Emil Cioran, ştiind că el are dreptate. Dar ce importă? Şi pentru că putem spune „ce importă" în numele culturii, pentru că bacchanala ei este posibilă în marginea prăpastiei, înseamnă că el nu mai are dreptate. Undeva s-ar putea sa se bucure el însuşi.

[Constantin Noica]
1985

Comentarii despre Cioran

Mircea Eliade

Asceză

Într-o pagină din al patrulea caiet al *Jurnalului* său, André Gide (*Oeuvres,* vol. IV, p. 532) își mărturisește surpriza și bucuria cu care a descoperit acest rând din Baudelaire: „*L'ironie considérée comme une forme de la macération.*"

În această „ironie considerată ca o formă a macerației" a crezut, câteva zeci de ani înainte de Baudelaire, nefericitul logodnic și pamfletar danez Soren Kierkegaard. O „formă a macerației" – adică o formă a ascezei. Un soi de asceză laică. Dar cu aceeași țintă și cu aceleași rezultate: descompunerea omului profan, anihilarea formelor vulgare de echilibru. Ești ironic față de tine sau față de vecinii tăi – ca să dizolvi o anumită naivitate sau vulgaritate spirituală, să răstorni, umilind-o, o anumită comoditate prea omenească. Folosești deci un instrument perfect ascetic; căci acesta e scopul oricărei asceze: să macereze carnea, dizolvând stările de conștiință nutrite de bunăstarea acestei cărni.

Interpretările recente, care vor să scoată din Baudelaire „*un martyr sans nom*" (François Mauriac, *Charles du Bos*) se întemeiază pe texte asemănătoare. „Voluptatea" pe care o caută adesea Baudelaire are aceeași funcție ca și „ironia": macerația, umilirea, descompunerea; într-un cuvânt: asceza. Omul e umilit prin „voluptate", este dizolvat, redus la o plasmă amorfă în care se zbat deznădejdea și neantul. Departe de a îndestula ființa, „voluptatea" baudelairiană o sărăcește. Cel dintâi gest al tehnicilor ascetice este tocmai această „sărăcire" a ființei omenești: reducerea omului la ceea ce îi este propriu, întrucât nu depășește condiția umană: nimicnicie, viermi, țărână. Numai după ce „macerează" pe om, punându-l față-n față cu putința condiției sale, asceza creștină (ca și cea asiatică, de altfel) îi arată drumul mântuirii: desăvârșirea omului prin deshumanizare. Orice asceză pornește dintr-o devalorizare a vieții profane; așadar, dintr-o intuiție „pesimistă" a existenței omenești ca atare.

Această devalorizare a vieții profane o întâlnim și în ironia de care vorbește Baudelaire – și pe care au aplicat-o atâția „martiri fără nume", de la Socrate până la Kierkegaard.

Lacrimi și sfinți, ultima carte a lui Emil Cioran, este un tragic exemplu de ceea ce poate însemna „macerația" de sine prin paradox și invectivă. Sunt atâtea pasagii exasperante în această carte melancolică, pasagii care au încurcat chiar pe cei mai entuziaști admiratori ai lui: *ele nu pot fi, sub nici un chip, apărate.* Le constați, suferi pentru autor – și atât. Nu-i poți găsi nici o scuză. Ți se pare, chiar, că Emil Cioran le-a scris – *și le-a publicat* – numai ca să se izoleze până la absurd, să devină impenetrabil în singurătatea lui, să descurajeze chiar pe cei mai apropiați prieteni. Un om atinge într-adevăr singurătatea absolută când nu mai poate fi apărat. Să recunoaștem că Emil Cioran și-a realizat scopul: anumite pagini (de altfel, foarte puține) din cartea lui retează orice legături vii, de comuniune, cu lumea din afară, cu oamenii care îl iubesc, îl înțeleg sau îl „admiră".

Cineva vorbea de iresponsabilitate. Îl cunosc bine pe Emil Cioran; *aici,* în aceste pasagii infernale, a fost mai responsabil ca niciodată. Cioran, care nu cunoaște ironia, folosește în schimb, până la sațietate, invectiva și paradoxul sarcastic. *Lacrimi și sfinți* e o continuă, și penibilă, „macerație". Totul se dizolvă, se descompune, se macerează în această carte. Ceea ce, într-o terminologie uzată, se numește „exagerare" – capătă, la Emil Cioran, valențele ascetice ale voluptății și ironiei baudelairiene. Este exasperant, firește, este

deprimant şi revoltător, ca orice act de maximă deznădejde, când simţi că nu mai rezistă nimic, că existenţa, ca şi visul, este o absurdă vacuitate universală.

Dar dacă spectacolul acesta „deprimant" şi „revoltător" ar avea, chiar în intenţia autorului, o intenţie pedagogică şi o valoare ascetic? În faţa oricărei forme de descompunere, omul rezistă. Un fenomenolog, Aurel Kolnai, vorbea nu demult de dezgust ca instrument de apărare a fiinţei. Tot ceea ce se descompune (murdăria, putrefacţia) ca şi tot ceea ce se naşte şi creşte cu o vitalitate monstruoasă (colonii de larve, viermi, puii de şoareci etc.) – dezgustă prin viermuiala lor: şi fiinţa umană se teme de resorbirea ei într-o categorie multiplă, anihilarea ei într-o masă vie. Şi cu toate acestea (Kolnai n-o ştie), *toate formele de asceza folosesc ca un instrument de contemplaţie dezgustul.* Meditaţiile asupra cadavrelor (sau, în India, pe cadavre), meditaţiile în maidanele murdare sau în cimitire sunt obligatorii. *Murdăria* corpului, viermuiala paraziţilor, zdrenţele, *bolile dezgustătoare* (lepra, lupus, rîie etc.) sunt recomandate de foarte multe tehnici ascetice, cel puţin ca exerciţii preliminarii. Neofitul trebuie să *realizeze* dezgustul până în măduva fiinţei sale; să simtă că totul se descompune în această lume de iluzii sau dureri, că totul *devine;* adică, „viermuieşte". Numai după ce a *realizat* această intuiţie pesimistă a lumii – ascetul dobândeşte indiferenţa şi placiditatea, care îl fac să privească cu aceiaşi ochi „o bucată de pământ ca şi o bucată de aur, o bucată de carne la măcelar ca şi o pulpă vie de femeie", cum spun tratatele indiene.

„Revolta" pe care o provoacă anumite pagini din *Lacrimi şi sfinţi* nu are o funcţiune ascetică numai pentru autor (care se izolează, astfel, într-un chip absolut); ea poate avea aceeaşi funcţiune ascetică şi pentru cetitor; care cunoaşte astfel o „maceraţie" reală, deşi divers orientată...

1939

Eugen Simion

E. M. Cioran şi miracolele răului

Situaţia culturii româneşti este o temă ce revine în discuţiile pe care le am cu cei care încearcă să privească dincolo de graniţele culturii proprii. Intelectualul francez are o proastă reputaţie în materie de cultură universală. El s-ar dezinteresa de ceea ce se petrece în altă parte, este satisfăcut de ceea ce are, poate trăi liniştit cercetând un singur fenomen naţional cu sentimentul că atinge un punct al universalităţii... Reputaţie numai pe jumătate adevărată. [...]

Adevărul este că epoca modernă este caracterizată printr-o tendinţă centrifugă. Datorită mijloacelor rapide de informaţie, o carte, un film, un tablou pot fi cunoscute mai uşor fără a aştepta selecţia lentă, capricioasă a unui centru unic de cultură. Există azi, indiscutabil, o presiune puternică a culturilor tinere asupra culturilor vechi. Legea sincronismului acţionează în ambele direcţii. Situaţia de *colonie culturală* nu mai convine nimănui şi nici nu mai este, practic, posibilă într-o epocă de renaştere revoluţionară şi naţională, într-o epocă, în fine, în care valorile circulă mai repede, iar cinematograful, prin limbajul lui mai direct, poate fi avangarda unei arte naţionale.

Conştiinţa modernă nu mai crede în ierarhia valorilor.

*

Discut aceste probleme cu E. M. Cioran, pe care îl întâlnesc din întâmplare în casa unui compozitor. Îl zărisem cu câteva luni în urmă într-o sală de expoziţie din Cartierul Latin. Expunea o artistă din România, în trecere prin Paris, pictură şi tapiserie. Mi-a atras atenţia un vizitator cu o fizionomie frământată, de o vârstă imprecisă. Interesându-mă de el, am aflat că este E. M. Cioran. L-am întâlnit apoi de mai multe ori prin Cartierul Latin cu o plasă în mână, pierdut în mulţimea zgomotoasă, un domn în vârstă, plecat după cumpărături sau într-o plimbare solitară prin nişte locuri unde nu poţi fi cu adevărat singur mai mult de trei secunde. Când l-am cunoscut, m-a surprins lipsa lui, să spun, de metafizică. Aerul acela îngândurat, iniţiatic, pe care l-am observat, de pildă, la Blaga (unica oară când l-am cunoscut, la sfârşitul studiilor mele universitare), lipsea lui Cioran. Faţa lui arată mai degrabă spaimă, vorba este repezită. Spune lucruri comune, apoi, deodată, şirul frazelor banale se întrerupe şi o idee neaşteptată cade ca o ghilotină peste discuţia lâncezitoare de până atunci. Privirea se aprinde pentru o clipă, apoi, îndată ce fulgerul gândului s-a scurs în expresie, privirea se stinge. Conversaţia îşi reia cursul normal, faţa, după ce o fracţiune de secundă trăise sub puterea unei mari descoperiri, se arată din nou înfricoşată de ceva ce nu se poate determina. L-am observat îndelung. Ne plimbăm aproape o noapte întreagă, de la b-dul Jourdan în Cartierul Latin, mai târziu îl vizitez acasă, lângă Théâtre de l'Odéon. E. M. Cioran îmi modifică aproape total imaginea pe care mi-o formasem, din cărţi, despre filozofi ca fiinţe corporale. Judecând după E. M. C., pe filozoful modern l-a părăsit semeţia demiurgică, el nu se mai simte un creator care stăpâneşte prin spirit universul. Aruncat în mijlocul unei existenţe complicate, din ce în ce mai complicate, filozoful aleargă umilit în urma ei, voind s-o înţeleagă. Abia o parte se luminează, pentru ca un fenomen necunoscut să ţâşnească şi să întunece din nou totul. Ce poate *aforismul* în faţa marelui mecanism al istoriei ? Ştiu, un geniu militar a spus că, în timp, *spiritul* învinge *sabia,* dar, deocamdată, spiritul este în mare derută, cerul lui este mereu înnorat.

Mă surprinde la E. M. C. vigoarea pesimismului său, extraordinara forţă a disperării. „Soarta celui care este prea revoltat este de a nu mai avea energie decât pentru decepţie" (*Le mauvais démiurge*). Energia dezamăgirii. O contradicţie pe care i-o semnalez. Trece peste ea, îndepărtează orice discuţie despre opera sa. Se uita cu priviri bolnave la mine. Bănuiesc, în spatele lor, o mare sensibilitate ulcerată. Revolta nu ia, oral, forme agresive. Negaţia îşi capătă adevărata forţă în *l'écriture* cu toate că E. M. C. are oroare (scrie undeva) de limbaj. Numai tăcerea este mare. Însă moralistul nu poate trăi într-un mutism absolut, trebuie să se exprime, şi frazele lui, compuse cu o mare dificultate, sunt dinamitarde. Ele contestă radical morala bunului-simţ şi filozofia fericirii de a trăi. A scrie este un coşmar. Istoria relaţiilor lui cu „acest idiom de împrumut" (franceza) este atroce. Sintaxa franceză are o demnitate cadaverică. Cuvintele, subtile până la inexistenţă, inexpresive pentru că au exprimat totul, încărcate de oboseală şi pudoare, discrete până şi în vulgaritate sunt terorizante (*Istorie şi utopie*).

Disperarea de a fi singur în mijlocul cuvintelor nu-l împiedică pe eseist sa fie un strălucit stilist. „Unul dintre cei mai mari scriitori de azi", scrie despre el Claude Mauriac (*La littérature contemporaine*). Un metafizician al neantului. Credinţa lui Cioran este că trăim, toţi, pe fundul unui infern şi a lua act de completa, radicala noastră pieire reprezintă singura formă de salvare. Aforismele (*aforismele crepusculului*) exprimă, într-o mie de nuanţe, această idee. Tânăr (ne încredinţează el), avea un suflet de lup şi debita „butade incendiare". Ferocitatea se hrănea din ea însăşi şi spiritul se simţea bine în negaţie: „eram [...] cel mai fericit dintre lycantropi" (*Istorie şi utopie*). Cruzimea trece acum prin ţevăria fină a textului elaborat până la obsesie. Ne-am aştepta ca această extraordinară conştiinţă artizanală să-i aducă moralistului o oarecare mulţumire. Limbajul nu-i procură însă decât suferinţă nouă şi trainică. Singura consistenţă într-o lume a inconsistentelor. E. M. C. întâmpină neantul cu violenţa amărăciunii sale.

Mă surprinde la el următoarea frază: „Aş da toate peisajele din lume pe acela al copilăriei mele" (*Istorie şi utopie*). Un pom înflorit în deşertul solitudinii şi disperării. Este interesant de văzut, apoi, imaginea Occidentului în oglinda acestui spirit nihilist. Înfricoşătoare: civilizaţia este mortală, Occidentul galopează spre „orizonturile apoplexiei", spiritele lucide ar trebui să se constituie într-o *Ligă a Decepţiei.* Numai astfel ar putea, poate, atenua presiunea istoriei. O soluţie ar fi *meridionalizarea* popoarelor prea grave. A le inocula *virusul farsei*, căci cei care n-au gustul balivernelor reprezintă o calamitate pentru ceilalţi. E. M. C. este consecvent cu sine. Toate orizonturile îi par întunecate. Moralistul nu deschide gura decât să anunţe o nouă catastrofă. Singurul lui optimism este (ca într-o cunoscută butadă) să creadă în posibilitatea răului de a progresa. Răul poate fi şi mai mare.

E. M. Cioran intră, fără să vrea, într-un teribil paradox. Revelaţia răului din existenţă îl duce în chip fatal spre marginile voluptăţii. Căci cine are, în grad suprem, sentimentul negaţiei, intră într-o stare de beatitudine. La acest nivel al speculaţiei este aproape indiferent de unde porneşti. Starea ultimă contează. E. M. C mi se pare că atinge starea orgiacă în negarea oricărei forme de existenţă. A exalta amărăciunea este, de la un anumit punct al intensităţii, totuna cu a face elogiul vitalităţii.

Mă uit la acest profet neîndoit în dezamăgirea lui şi caut să surprind pe faţa lui palidă vigoarea revoltei interioare. Faţa, mai calmă la această oră târzie, este liniştită. Moralistul spune că Parisul este singurul oraş în care ar putea trăi. După ce, în prealabil, îl contestă.

Revenim la cultura română şi la şansele ei în Occidentul care, vorba lui, se îndreaptă *gentiment* spre *Ies miracles de pire, l'âge d'or de l'effroi.* Fiind, în esenţa ei, lirică, literatura română n-ar avea nici o şansă. Teoria lui, dezvoltată într-o carte (*Tentaţia de a exista*) este că literatura popoarelor tinere se caracterizează prin abundenţa poeziei. Proza cere o tradiţie, un statut social diferenţiat, o elaboraţie ce nu este străină de condiţia limbii. Poezia izbucneşte, puternic şi incontrolabil, din tâmpla unui geniu tânăr şi se îmbată cu alcoolurile unui dialect

necristalizat. „A crea o literatură este a crea o proză”, zice el. Traducerile omoară lirismul, limba franceză nivelează, usucă discursul literar. Ar trebui ca literatura română să-şi schimbe structura limbajului, ceea ce este imposibil. Să ne resemnăm, deci!

Nu sunt de aceeaşi părere; într-o zi valorile noastre vor fi descoperite. Istoria n-a fost blândă cu noi, românii, e adevărat, dar într-o sută de ani, de când literatura romană a spart, prin Eminescu, limitele unei culturi necunoscute, ce revărsare de forţe, ce explozie de talente, ce seve tinere, în fierbere, urcă în trunchiul ei viguros!

1979

Marin Sorescu

Cioran sau „a fi trist cu metodă"

I
Românească unui mare stilist francez

Emil Cioran: „Scrieri din tinerețe". Există un asemenea volum? Când a apărut? Nu există, încă n-a apărut. Dacă s-au văzut cazuri de recenzii apărute înaintea cărților, de ce să nu fie şi recenzii sau cronici apărute după 50 de am? Editurile noastre au valorificat, în genere, moştenirea dintre cele două războaie. Ca un făcut, Cioran le-a scăpat printre degete. Gloria l-a căutat pe la Sibiu şi pe la Bucureşti, înainte de război. L-a găsit, de vreo zece ani buni încoace ca pe calul Bălan din baladă, la Focşanii din Paris, cu pegasul priponit de-un leuş-tean; şi scriind aceeaşi carte „a amăgirilor". Omul acesta modest, având toate datele non-starului literar, cu părul țepos şi ochii pătrunzători, care niciodată nu-ți vorbeşte de el şi te încurajează în proiectele tale, cu o hîtră umilință, ce te face să crezi că el încă n-a debutat, că mîzgăleşte nişte ciorne pe care are de gând să le prezinte cândva unui editor obscur, este într-adevăr o mare personalitate. Apropiindu-te de el zici că nu e, pentru că nu se da ca atare (am fost obişnuiți, vai! ca autorii înşişi să ne spună răspicat că sunt genii). Îndepărtându-te şi privindu-l din zare, cu una (oricare) din cărțile sale streaşină la ochi, zici că da: e un scriitor şi jumătate!

Pentru autorul *Tentației de a exista* cel mai frumos oraş din lume nu e Parisul (şi nici Craiova): e Sibiul! (Mi l-a evocat de atâtea ori cu vibrantă nostalgie şi vie emoție.) Şi limba cea mai dulce şi mai nuanțată pentru chițibuşurile filozofiei şi dedesubturile abisale ale poeziei – limba română.

Adevărul e că o ostilitate față de acest scriitor a existat (cum a existat mult timp şi față de Panait Istrati, din motive de invidie literară, în acest caz). Ea a fost alimentată periodic de câțiva... cum să le zicem ? inamici personali ai culturii. Şi – culmea! chiar de Emil Cioran însuşi, care nu ştiu din ce motive îşi urăşte opera şi nu-i prieten, mi se pare, nici cu omul Cioran. Cu care totuşi a încheiat un pact de neagresiune. Cert este că Emil Cioran nu-şi iubeşte în neştire operele. Nici pe cele din tinerețe, scrise în româneşte (două le vom analiza acum), nici pe cele de maturitate, în franțuzeşte; şi am impresia că nici postumele (probabil amestecate). Iată, într-adevăr, un părinte vitreg. Tată degenerat al copiilor spirituali, azvârliți în haos, cu complicitatea lui Gallimard. „Aceste năzbâtii", îmi scria, demult, pe-o carte a sa, celebră. Nu se interesează de ele şi descurajează inițiativele de difuzare. S-a opus tuturor tentativelor de traducere din franțuzeşte în româneşte: „Nu! Nu! Ferească Dumnezeu! Atât ar mai trebui!" Şi de reeditare a celor vechi: „Sunt nişte catastrofe!" Ca să taie cheful entuziaştilor, a produs câte o frază ambiguă, deci valabilă pentru orice cultură, dar decupată şi fluturată vehement de detractori: „Cioran e un antiroman."

O gogoriță, bineînțeles! Cum ai zice: „Cioran scrie în secret numai în limba urdu, pentru că-i urăşte pe francezi şi-i ponegreşte, în urdu, şi pe francezi şi pe urzi." Nimic mai românesc decât firea, temperamentul, universul scrierilor sale – asimilate acum tot mai mult la universal, printr-o rapidă recunoaştere. Marcă Cioran înseamnă o marcă românească. Cu sau fără voia autorului. Fatalitate! De trei ori fatalitate.

Opera este de altfel ciudată, ciufută, cu fixuri. Se ştie că una din caracteristicile românilor, suptă de la sânul mamei, e teama de curent. Să nu-i tragă curentul, în tren, în

restaurante. Țăranii dorm cu ferestrele închise, vara. Preferă să se întindă pe laviță în prispă. Românilor din străinătate le e teamă să nu-i tragă curentul din țară. Şi viceversa. Curenți şi curente – de suprafață şi de adâncime. Nici Cioran, nici Eugen Ionescu n-au scris prea mult, adică mai nimic despre românii din țară. Nu le-o fi plăcut nici o carte, nici o piesă de teatru, nici un tablou ori sculptură? îmi reproşa (mie!), de curând, un prieten. Am răspuns amintind *de jurnalul* lui Eliade, plin de aprecieri pozitive la adresa culturii noastre. Din cei trei „crai" de la Apus, de pe malul celălalt al lumii (de consum), iată că unul şi-a adus aminte. Poate că şi ceilalți au jurnale. În ceea ce-i priveşte pe entuziaştii din țară, aceştia au făcut zid periodic în jurul operei pomeniților mai sus. Aşa, de dragul artei.

Un filozof care se cramponează toată viața în obsesia morții – uzată până la strepezire de Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Şestov şi alții – şi care nu se decide la gestul eliberator... Depăşindu-şi condiția propriei morți, el se sperie sistematic de moartea speciei, a planetei, a cosmosului, spre a se întoarce, în altă carte, spăşit, la propria-i „bubă". A *auto-cunoaşterii.* O astfel de încrâncenare de a te ține scai de limite, ar putea obosi şi un elefant. Un om cade noaptea într-o gură de canal. Şi, pipăind betonul, strigă disperat: „M-au închis! M-au închis!" Cioran reprezintă omul treaz nimerit în capcana – tot de beton – a lucidității şi strigând omenirii, care se plimbă distrată, pe deasupra – că e închisă. „Unde?" „Când?" S-ar putea auzi țipete. *Închisă în existența ei!*

„În sine moartea este externă. Dar în mine ea s-a învechit şi nu mai e de folos. Înțelege cineva acest lucru: a nu mai avea ce să faci cu moartea. Cum adică: se poate epuiza nu numai viața dar şi moartea? Nu ştiu dacă numai uneori sau totdeauna, îmi pare ca nu voi muri niciodată. A muri, a mă stinge cândva nu mai are nici o semnificație. Voi muri. Atât." Şi citim mai departe, tot în *Cartea amăgirilor*: „Odată obosiți de moarte şi învingând-o prin uzare, restul vieții păstrează o marcă ciudată, compusă din detaşare, mirare şi dezinteres." Detaşarea, mirarea şi dezinteresul de care se vorbeşte rămân active. Mai ales mirarea, dar o mirare la pătrat, o uluială, mereu generatoare de apocalipsuri. Cioran este, după Ioan Teologul, cel mai mare creator de apocalipse din câți cunosc. El a văzut sfârşitul lumii cel puțin de 20 de ori – o dată cu fiecare carte a sa, descriindu-l îngrozitor. Apocalipsa biblică e color, ca să zic aşa, flăcări, animale, smoală, fum, miros de pucioasă, mai vezi o femeie goală şi păcătoasă. În cele ale lui Cioran se arde alb sau doar în alb-negru: ard *ideile* despletite, se alege praful de ele! Deşi aceste apocalipse nu seamănă între ele, au ceva comun: sunt tonice. Măresc pofta de viață. Cei care l-au criticat pentru tendința catastrofică n-au înțeles esența filozofiei sale, de natură vitahstă, detaşată şi pur speculativă. Neavând ce face cu atâta pesimism, preschimbă pe *joie de vivre* în *joie de mourir.* O beție a aruncării în lumea hei-deggeriani. „Dar a avea moartea în urma ta? A privi înapoi spre moarte! Am înviat sau mi-am ocolit sfârşitul?"[3] în legătură cu detaşarea: „Detaşarea de moarte ne duce spre sensul profund al detaşării. Căci numai când avem şi moartea în urma noastră, putem vorbi de detaşare fără emfază. Atunci am înțeles că detaşarea nu înseamnă pierderea dureroasă a totului, ci apropierea de tot, fără să avem nevoie de el."

Cartea amăgirilor e un compendiu de definiții şocante. Despre extazul muzical (sunt extraordinare intuițiile despre pictură şi muzică), despre „păcat şi transfigurare", „profeția şi drama timpului", „spovedania lucrurilor". O lungă agonie lucidă, un „amurg al gândurilor". Eseul este poematic: un fel de versete, care pot fi decupate şi trăi independent. Mă gân~ deam zilele acestea că bună este doar acea literatură care, odată aruncată în lume, se descurcă singură, fără autor. Îşi produce singură anticorpii respectivi, supraviețuind oricărui flagel, luptându-se cu toți microbii şi învingându-i. Are dreptate Cioran să se dezintereseze de cărțile sale; ele şi-au început viața lor, s-au căsătorit cu editori bogați şi au făcut... copii! Milioane de exemplare circulă azi prin lume. Când autorul meditează „asupra celui mai mare regret..., asupra regretului de a nu se fi realizat viața *pură* în mine, de a se infecta de valori, de conştiință, de spirit şi de idei; de a fi fost chinuită de regrete, deznădejdi, obsesii şi torturi, de

a se fi simțit murind cu fiecare pas al ei, cu fiecare ritm şi cu fiecare moment; de a fi fost torturată în fiecare clipă de frica de neant, de gândul nimicniciei şi de teama de a exista", întâlnim în sîmbure idei ce vor fi dezvoltate în cărțile viitoare. Buna inspirație de a nu-şi construi de la început un sistem l-a ajutat pe Cioran să se descotorosească de eticheta de filozof, sărind gardul la literați şi întorcându-se, când se plictiseşte, la filozofi, pentru a-i devora, precum două personaje ale lui Urmuz, care se mănâncă de tot, „sub pretext că se gustă puțin". Francezii, neştnnd unde să-l aşeze, îl socotesc cel mai mare stilist al lor. Îl iubesc mânzeşte, considerându-l detractorul lui Valéry.

Emil Cioran este un filozof care scrie după inspirație. Publi-când în 1934 *Pe culmile disperării-,* inaugura la noi „filozofia lirică". Un lirism filozofic mai acut chiar decât cel al lui Blaga care, paralel, îşi construia un sistem – punând un maximum de rigoare, pentru un poet – şi păstrându-şi rezervorul liric în poezia propriu-zisă. Cioran începea ca un poet care nu va scrie niciodată poezie. Toate metaforele, comparațiile, hiperbolele, trucurile şi capriciile poeziei le va consuma în filozofie, cu o vocație de risipitor de daruri şi doruri. Dorul său e metafizic. Darul său e dat dracului – adică face pactul cu dracul. Până trece puntea. Dar nu vrea să treacă, pentru a rămâne suspendat, înspăimântat de balans. Totul îi apare blestemat, haotic, imposibil, în univers, iar existența absurdă, câtă vreme există moarte („singura certitudine"). „Contradicțiile şi inconsecvențele gândirii" sale se explică prin spaima de înțepenire într-un sistem (incapacitatea de a fi naiv, chiar atât de naiv!) şi prin apelul la inspirație, văzută ca o ordonatoare sigură a adevărurilor adânci şi-a cunoaşterilor de dincolo de cunoaştere. „Mă încântă îngrozitor elanul barbar şi spontan al inspirației, curgerea bogată a stărilor sufleteşti, sclipirea şi palpitația intimă, lirismul esențial şi paroxismul vieții spirituale, cari fac din inspirație singura realitate valabilă în ordinea condițiilor de creație." Inspirația trebuie conectată la extaz, ce poate fî, după aprecierea filozofului, de mai multe feluri, nu numai cel mistic, îndeobşte cunoscut. Cunoaşterea prin iluminări îşi are izvoarele în tristețe (văzută ca „o seriozitate închisă"), însatisfacția totală („cei mai nefericiți oameni sunt aceia care n-au dreptul la inconştiență"), „beția eternității", singurătate („singurătatea individuală şi singurătatea cosmică"), dezamăgiri. Totul este „totul", „absolut" („dezamăgiri absolute", „suprem", „pe culmi"). Un prea plin vital se converteşte într-un nihilism filozofic în stare sa mişte şi pietrele, să pună pe gânduri pădurile, şoselele şi podurile şi să întoarcă vitele de la păscut. Foarte tânărul autor se antrenează în darul profetic şi face exerciții de apocalips. O astfel de carte nu se poate scrie decât la ieşirea din adolescență, când îți pui răspicat toate problemele mari ale existenței şi te iei de piept cu Dumnezeu. Mai târziu, mai cedezi, devii mai „înțelept", te mai îmblânzeşti şi te mai restrângi. Sunt întoarse pe dos adevărurile vechilor şcoli filozofice, gândirea este regândită în cheie existențială. Autorului i se pare a avea „monopolul suferinței". Cartea întreagă este un țipăt orgolios, de pipăire a limitelor. Tonul categoric reprezintă expresia unui eu în flăcări, situat precar pe marginea prăpastiei, pe care o scrutează cu o voluptate perversă. Mănăstirea lui Cioran este golul absolut, de pe care se aruncă sisific, cu aripi de şindrilă. Un Meşter Manole care n-are de pe ce cădea, căci n-a construit decât cupole de negații şi a cărui cădere în haos n-ar putea isca izvoare. Nu durează, nu ctitoreşte. Disperarea este însă autentică şi capacitatea sa de creație se dovedeşte de pe acum extraordinară. „Saltul în neant" îi reuşeşte oricum, atrăgând atenția celor familiarizați în infern. Ceea ce s-a şi întâmplat, autorul explorând bolgiile danteşti ale gândirii, cu fiecare carte, neînsoțit şi întorcându-se, de fiecare dată dezamăgit. Se dezvoltă chiar un fel de paroxism al dezamăgirii care, cu fiecare nouă spirală, de atunci încoace, amenință să se transforme în sistem. Optând în fața vieții pentru „atitudinea eroică", fiindcă spiritul său condamnat la luciditatea distrugătoare este incapabil de „atitudinea naivă", cea care produce echilibru şi fericire, autorul descoperă o dinamică a răului în „metoda agoniei". Lirismul se converteşte într~o perpetuă flagelare şi autoflagelare. Biciul de foc răsună cu şfichi groaznic prin bolțile spiritului, ce tânjeşte după absolut, fără să fim însă siguri că ar dori să se instaleze

acolo, întrucât geniul său stă în căutare, interogaţie şi dezechilibru. Tânărul filozof este călătorul care nu se simte bine decât pe *drumul* dintre lume sau lumile posibile şi imposibile. Căci pe drum îşi poate pune toate întrebările, poate exclama şi pune puncte, puncte... „Este plin de dramatism procesul acesta prin care un filozof devine poet", spune undeva. Cultivând paroxismul deznădejdii, fiind „trist cu metodă") el pare a umbla la butonieră, în loc de floare, cu o funie de spânzurătoare: ca să-şi aducă aminte că e muritor, pe acest pământ „unde nimic nu se rezolvă".

Trebuie spus că această atitudine limită poate fi şi-o continuare a avangardismului românesc, mutat pe tărâm filozofic. Călinescu, destul de avizat de altfel în materie de existenţialism, dar suspicios şi refractar la actele de bravură şi şoc, exagera desigur influenţa lui Kierkegaard şi a lui Nae Ionescu. Cioran debuta ca un prăpăstios eclectic, absorbind veninul „de pre toată floarea" otrăvită, indiferent unde s-ar fi aflat plasată, depăşind cu mult „juvenilul exerciţiu de seminar".

Atitudinea de frondă proprie generaţiei care se afirma atunci (Eugen Ionescu publica acea „carte ştrengărească" *Nu*) îşi are în Cioran un exponent absolut: nimic nu-i place în univers, începând cu propria-i persoană, un indiciu în plus că lumea e imperfectă. „Sunt un om care ar trebui aruncat undeva într-un cazan cu flăcări"[7]; „Aş vrea să izbucnesc într-o explozie radicală cu tot ce am în mine, cu toată energia şi cu toate conţinuturile, să curg, să mă descompun şi într-o expresie nemijlocită distrugerea mea să fie *opera* mea, creaţia, inspiraţia mea. Să mă realizez în distrugere, să cresc în cea mai nebună avântare până dincolo de margini şi moartea mea să fie triumful meu. Aş vrea să mă topesc în lume şi lumea în mine, să naştem în nebunia noastră un vis apocaliptic, straniu ca toate viziunile de sfârşit şi magnific asemenea marilor crepusculuri. Din ţesătura visului nostru să crească splendori enigmatice şi umbre cuceritoare, forme ciudate şi adâncimi halucinante. Un joc de lumină şi de întuneric să îmbrace sfârsitul într-un decor fantastic şi o transfigurare cosmică să ridice totul până dincolo de orice rezistenţă, când avântul duce la nimic, iar formele plesnesc într-o exaltare de agonie şi încântare." După cum se vede, avem de-a face cu un adevărat poem în proză inflamat, prea frumos scris pentru a fi adevărat. Vreau să spun că a lua, ideatic, în serios toate catastrofele metaforice ale lui Cioran, înseamnă a nu-i înţelege esenţa scriiturii. Fraza este o ghirlandă de nenorociri, care se anulează prin abundenţă, o împletitură de şerpi din capul Gorgonei, ce sâsâie dar nu muşcă, o halucinantă panoramă a deşertăciunilor. Aş merge până acolo încât aş afirma că pesimismul lui Cioran e tonic. Darea continuă în clocot, sub un clopot de bronz fără limbă, exacerbarea individualismului şi vărsarea în universal prin lirism purifică filozofia sa de păcatul proprietăţii termenilor. „Mijloacele gândirii conceptuale sunt prea sărace pentru a exprima o infinitate internă", citim. Fiecare pagină este un vârtej de concepte care te aruncă „de-a dreptul în nimic". Dar un „nimic" fertil, nesterilizat, generos ca un haos – prin urmare un *antinimic.* Cioran este unul dintre cei mai vitali scriitori români. Studiind psihoza şi depresiunea (să nu uităm că nu peste mult timp avea să se declanşeze marea catastrofă a celui de-al doilea război mondial), el este, fără să vrea, buretele ce absoarbe presimţirile, neliniştile, angoasele; şi, îmbibat de ele până la refuz suferă „paroxismul interiorităţii şi al trăirii". Nu i-au mai rămas „decât motivele nemotivate spre a trăi". Şi reuşeşte s-o ducă, totuşi, şi să-şi afirme viaţa „prin strigăte de trăire". Tema centrală este moartea şi suferinţa care duce la ea. „Sentimentul pervers al morţii" nu-l lasă să doarmă. Şi totuşi, se trezeşte în fiecare dimineaţă c-o poftă şi mai mare de-a fi trist, de a epuiza suferinţa, de a escalada răul din lume. „Este infinit mai importantă problema suferinţei decât a silogismului", spune el. Aş asemăna scrierile lui Cioran cu pictura lui Dali: un teribilism de suprafaţă, mereu întrecut de *substanţă* şi *arta.* Partea teribilă este climatul care-l stimulează, coaja de ou primordial ce se sparge, pentru a pătrunde înăuntru, în lumea esenţelor. Substanţa şi măiestria se accentuează în cealaltă carte, „a amăgirilor". Restrângem, pentru moment, investigaţia şi analiza doar la aceste două titluri. După moarte, urmează iubirea „umplută de o dibuire aeriană şi de o adiere

plină de chemări." „După experiența morții, este aproape imposibil să înlături un zâmbet dezabuzat ce împreună căderile şi triumfurile." Nemaifiind obligat să spună totul pe nerăsuflate, cum se întâmplă de obicei la debut, mai renunțând la întrebări şi la tentația de a se îngrozi, pana autorului cîştigă în grație şi volutele gândirii sunt mai suple. „Aruncă moartea la marginile tale, ca să mori cu acestea şi nu cu tine. Adoră viața pentru infinitul motivelor cari n-o susțin şi dezgustă-te de moarte până la nemurire." Întâlnim nostalgia vieții, care e aproape ca un paradis, pentru că e plină de contrariile fertile. Şi e atinsă problema cunoaşterii obiective. „Orice s-ar spune: gânditorii rămân la suprafața vieții. Nefăcând altceva decât să cearnă amăgirile de adevăruri, ei rămân suspendați între amăgiri şi adevăruri." „Defectul meu este de a şti totdeauna ceea ce e mai esențial şi mai necesar, de a avea prejudecata eternității. Soarele însuşi pare trecător în această isterie a eternității." E foarte mult orgoliu în aceste scrieri. Se simțea deopotrivă adierea lui Pascal şi-a lui Nietzsche, plus o vehemență mult mai contemporană, care face ca sunetele monologului unui „disperat pasiv" să capete o rezonanță înfundată, de avânt frânt în lucruri. Mai spicuim câteva „versete": „Totul este de nespus şi toate lucrurile vor să vorbească. Apocalips sonor." „Gând absurd în muzică: o fizică în care s-ar pleca de la lacrimi în loc de atomi"; „Noi vrem să începem lumea noastră, căci cea creată de Dumnezeu e pe sfârşite." Forma aforistică pe care o îmbracă aceste gânduri le face uşor de ținut minte. Fiecare frază îşi e suficientă sieşi şi se poate detaşa, aşa cum spuneam, sau se poate pune ca semn de carte la oricare pagină. Cioran scrie enunțuri, anunțuri mortuare ale gândurilor „amăgite". E maestru în optativul şi infinitivul zicerilor. Iată câteva constatări ca nişte incizii fine pe retină: „A te detaşa elegant de lume; a da contur şi grație tristeții; o singurătate în stil; un mers ce cadențează amintiri; cu pasul spre impalpabil; cu respirația în marginile tremurătoare ale lucrurilor; trecutul renăscut în inundația de miresme; mirosul prin care învingem timpul; conturul lucrurilor invizibile; formele imaterialului; a te adânci în intangibil; a pipăi lumea purtată de miros; dialog aerian şi disoluție plantată; a te scălda în propria ta răsfrângere." Sunt aici darurile unui scriitor stăpân pe materie şi pe spirit. O singurătate agresivă, care procedează ca noaptea, estompând contururile şi mărind mult misterul. Prin atât de finele observații şi măiestrita întrebuințare a limbii, Cioran, înainte de a deveni cel mai mare stilist francez, este un mare scriitor român. Opera sa de mai târziu îşi are rădăcini trainice în tot ce a scris în româneşte. De multe ori îți vine să rîzi chiar, la urmă îți dai cu mâna peste gură: stai, că aici e o filozofie adâncă! Chiar e, dar e spusă atât de răsucit, parcă e o spusă de... Caragiale! Cioran posedă simțul umorului bineînțeles ca orice mare tragic (Dostoievski îți incită zâmbetul la fiecare pagină), dar calamburile şi jocurile de cuvinte sunt mutate de la nivelul limbajului la cel al gândirii, pentru a întări tortura. De aici, vioiciunea, voioşia paradoxului său perpetuu, care se înnoadă şi se deznoadă sub ochii tăi într-un spectacol unic. Şi încă ceva. Spre deosebire de Borges, care e saturat de citate şi trimiteri (adevărate sau false), sau de Noica, un comentator întotdeauna solid, deşi suplu – Cioran parcă *n-ar fi citit nimic,* E un înger. A ascultat doar vibrațiile culturii. Ca o muzică suavă şi purificată, care I-a pus pe gânduri.

Filozofia lui pare o emanație spontană, vaporoasă într-adevăr, înăuntrul ideilor, cu scopul de-a le fisura, precum protonii şi alte particule mai noi, chiar din nucleu. A le dilata şi a le transforma în mirosuri. A le deturna sensurile. Orice idee la el devine fisionabilă. Uraniu. Cei care l-au vizitat la Paris au fost surprinşi de a-1 descoperi singur, fără nici o carte în jur. Nici un fotograf n-a izbutit să-i facă poza clasică, pe fondul bibliotecii sale.

Mi-l închipui oficiind, la date fixe – de Rusalii şi Sîmbăta morților –, o faptă bună ce poate avea virtuți magice: arun-când pe fereastră, în inima Parisului, netăiate, cărțile pe care le-a primit cu autograf. Întru fertilizarea asfaltului. Gestul e de şaman, care l-ar fi citit pe Mircea Eliade.

II

„A introduce sălciile plângătoare în categorii"

Motto:
„Nu revendic cinstea de a putea citi un roman până la capăt."

Cu exasperarea cu care bărzăunul, intrat, vara, pe fereastră, se îndârjeşte să se izbească de oglindă, gândirea filozofului nu iese nici în a treia carte (*Amurgul gândurilor,* Sibiu, 1940) din universul trasat de primele două. Univers ale cărui limite erau infinitul, moartea, sau stările de agonie şi extaz. Deci nişte limite care nu limitează, ci se pierd în ele însele. Acelaşi freamăt metafizic presat în păstăi de maxime şi paradoxuri, care au cîşrigat în expresivitate. Rostirea românească se sărbătoreşte în acest volum important pentru fundamentarea eseului, ca gen. Până acum am numit scrierile lui Cioran când poeme, când proze, când filozofie etc. Făcând o sumă, obținută însă nu din adunări cantitative ci din salturi calitative, să le numim... mai propriu? eseuri. Eseuri de-o factură specială, *nişte eseuri de Cioran.* Şi aici, o paranteză. Lipsa eseului din literatura noastră îi dădea bătăiosului B. Fundoianu, la începutul carierei sale, ocazia unei generalizări, în parte pripită, în parte justă. O generalizare vărgată, ca o zebră, din care poți sa iei de bună când partea albă, când cea neagră. Măsurând gradul de civilizație după „nevoia de a glosa pe ideile celorlalți, pe opera celorlalți", Fundoianu constata absența eseului la noi „cum nu există în toată peninsula". Autorul *Priveliştilor,* extrem de dotat şi în domeniul speculației critice, comitea o „exagerare fertilă". (Recenta *Introducere în opera lui B. Fundoianu,* a lui Mircea Martin, redeschide dosarul acestui foarte interesant scriitor, a cărui operă, atât în româneşte, cât şi în franțuzeşte, prefigurează oarecum cazul Cioran. Fundoianu, suferind de „păcatul bilingvismului", este împins de destin să ilustreze cu propria-i operă teoria greşită a culturii române cenuşereasă sau „colonie" a celei franceze, pe care nu poate decât s-o imite servil „dacă i se îngăduie". Motiv pentru care el se simte îndemnat sa se integreze direct culturii „de bază", dând, e drept, câteva opere importante în limba franceză dar rămânând în mod fatal ancorat cu o parte importantă a creației în spiritualitatea noastră. Subtilul şi temeinicul studiu al lui Mircea Martin, specializat în complexele literaturii române, ar merita o analiză aparte.) Partea pripită a afirmației lui Fundoianu consta în inexactitate: eseul în literatura română exista demult, de la Russo, Bălcescu şi, mai răspicat, de la Odobescu. Partea adevărată e că genul nu prinsese totuşi, trăind prin excepții. Spre sfârşitul perioadei interbelice el cunoştea însă o adevărată înflorire, prin contribuțiile reunite ale unor condeie de diverse orientări şi tendințe: Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, D. D. Roşea, Blaga, Petre Pandrea etc. În acest context, Cioran experimenta eseul *total,* eseul radical, eseul absolut, închidem paranteza, care a fost cam lungă.

Mai mult decât ca filozof – ideile filozofiei, se ştie, nu-s prea multe şi sunt de obicei fixe –, Cioran se afirma ca un mare scriitor. Curios! Tocmai scriitorii vor protesta, atacându-l dinspre latura filozofică şi contestându-i... originalitatea ideilor. Ca şi când numai despre idei ar fi fost vorba! Blaga s-a arătat deosebit de dur, făcând greşeala de a interveni ca un specialist. Reproşându-i, în fond, lui Cioran păcate asemănătoare cu ale sale. Şi el se încercase în tehnica aforismului, sursele fiind oarecum comune, după cum întregu-i sistem filozofic se sprijinea, cu partea sa rezistentă, pe intuiții literare, pe *zicere,* nu pe idei, epuizate, dacă gândim în absolut, de vechii greci, sau mai înainte de chinezi, indieni şi de şcolile orientale. Cioran, în gândirea sa, e mai artist. Posedă un organ al limbii mai nuanțat. Încăpățânarea de-a persevera pe acelaşi ogor, arat şi răsarat, călcând pe bătătură locurile comune ale cugetătorilor de profesie, demonstrează indiferența sa față de şcoli, curente, față de conținutul, ca să zic aşa, al ideii. Lui îi place cum se rostogoleşte cugetul în prăpastie, în neant, mai precis, cum se reflectă această rostogolire în cuvinte. In cuvintele limbii române, deocamdată; în cele ale

limbii franceze, mai apoi, unde se va simți poate în adâncul conștiinței un *înfiat,* un copil orfan de nuanțele unei exprimări mai expresive. Că i-a depășit pe stiliștii francezi, nici nu era greu, după ce îi depășise pe cei români! Aceştia, de la Caragiale încoace, sunt mult mai ai naibii! De ce? Pentru că ei nu-şi pun probleme de universalitate. Un francez gândeşte „ca să fie văzut", ca să-1 admire toată suflarea. Întreaga omenire. Românul gândeşte pentru Ion, pentru Vasile şi încă vreo doi-trei amici, care nu se lasă convmşi cu una cu două. Sunt suspicioşi, îți pun la îndoiala inteligența, devenind tot mai sceptici, cu cât le dai dovezi mai strălucite de agerime. Ascuțirea minții este aici o lege naturală, ca la greci (balcanismul are şi multe părți bune), şi lupta pentru *dicția* rostirii este pe viață şi pe moarte. Sa-1 suspectăm pe Blaga de invidie ? Mai tânărul confrate, tot ardelean, prea se arăta sigur pe sine. Cioran scria, în fond, altfel de poezie. Citită în această cheie, opera sa românească se încarcă de-o vie şi durabilă emoție. Evident existențială. Ca şi celelalte cărți, tristețea este „un procedeu de cunoaştere". „Un vampir sugându-mi ultima picătură de sânge – şi-ncepând apoi să cânte trist." Fiindu-şi propriul vampir, spiritul lui Cioran fredonează arii „lacrimale" despre limite şi deznădejde, despre „orizontul funebru al culorilor, al sunetelor şi al gândurilor", cu o mare sonoritate. „Când abuzezi de tristețe, din om te pomeneşti poet. Cum poți să fii nici unul nîcî altul? – Vorbind *în proză* despre moarte." Autorul vorbeşte în proză despre toate, dar gândeşte în poezie. Şi proza lui se incendiază şi năzuieşte spre emoția lirică. Făcând din viață un „Apocalips zilnic", vede lumea „ca o prelungire a sufletului". „Un om care practică o viață întreagă luciditatea, ajunge un clasic al deznădejdii." Formulări fericite întâlnîm la tot pasul. „Germinația fiecărui adevăr ne pune corpul la teasc. Ne stoarcem viața de câte ori cugetăm, încât un gânditor absolut ar fi un schelet ce şi-ar ascunde oasele în transparența gândurilor."[24] „E atâta dramă şi poezie în Shakespeare, că dramele lui par concepute de un trandafir în demență." „Lumea nu-i decât un Nicăieri universal. De aceea n-ai unde să te duci niciodată." Plin de tulburări fără cauză, sufletul său e primordial metafizic: „Remuşcarea metafizică este o tulburare fără cauză, o nelinişte etică pe marginea vieții. N-ai nici o vină pe care s-o regreți şi totuşi simți remuşcări. Nu-ți aduci aminte de nimic, dar te năpădeşte un infinit dureros al trecutului. N-ai făcut nici o faptă rea, dar te simți responsabil de răul universului. Senzații de Satana în delir de scrupul. Principiul Răului în mrejele problemelor etice şi-n teroarea imediată a soluțiilor!" Această năpădire existențială, teoretizată de predecesori, apare ca o imanență, într-un fel, ca o verificare individuală a teoriilor, dându-le un coeficient de trăire şi o particularitate, care întrece filozofia în sine. In această particularitate a spusei cioraniene, şi-n această experimentare a abstractului, într-o baie de simțire exaltată şi inflamată, trebuie căutată, cred, originalitatea scriitorului-filozof. El nu numai ca gândeşte în marginile cutărui autor („Face conspecte", cum s-a spus cu ironie), ci *reabilitează abstracțiunile* lor, făcând, la urma urmei, „conspectul" mai interesant decât originalul, cu un talent literar dincolo de filozofie. Cioran ne apare ca un cercetător abisal al omului, mai apropiat de Dostoîevski decât de Kierkegaard. Meşteşugul său e de a detecta contrastele din noi şi de-a le face să cânte, să plângă şi să se spovedească în mici monologuri, sau în frânturi de suspine înşelate „în aşteptări". O cobră sustrasă deşertului Gobi, şi purtată tandru în sân, scoate limba şi sâsâie despicat la lucrurile pe care îmblânzitorul, expus în orice clipa, şi neasigurat, i le arată *cu titlu informativ.* Dragostea, plictiseala, surâsul, bătrânețea, boala (numai abstracțiuni) sau marea, cerul, munții, norii, toate obiectele pleznind de concret, nu obosesc limba sâsâitoare a cobrei. Ea nu muşcă niciodată, dar e ca şi când ar face-o. Veninul ei suferă un proces de osmoză: lumea înconjurătoare parcă ar fi un pustiu. Şi aici intervine paradoxul: un pustiu neobişnuit de vesel, populat somptuos. Aruncă în brațele unui depresiv o carte de Cioran şi-i vei schimba hotărîrea de sinucidere. Cioran e receptat azi în Occident ca un scriitor tonic, şi pe bună dreptate. Citindu-l, oamenii se relaxează, gândindu-se că e cineva trist pentru ei, şi că mai trist decât atât nici că se poate. Şi că n-au nici o şansă să-l concureze. „De-aş putea deveni fântână de lacrimi în mâinile lui Dumnezeu! Să mă plâng în el, şi el să se plângă în mine!" „Spiritul

este materie ridicată la rangul de suferință. Şi întrucât femeile sunt avide de dureri, participă la el." înstrăinarea de sine atinge un fel de apogeu în această carte, din care s-ar putea cita în neştire. Dintr-o rațiune sau alta, de fapt din mii de pricini. Curios cum o pană atât de precisă poate fi în acelaşi timp deşirată de-o ambiguitate maximă! Ființa devine un fel de peisaj exotic, pe care o contemplă spre a o nega şi o neagă spre a o recompune, concretiza. Autorul dispune de o infinită amărăciune, identîficându-se, perpetuu, „cu fenomenul căderii". O analiză stilistică s-ar putea face cu mare folos pe aceste texte. Chiar şi critica mai nouă şi-ar afla un obiect de studiu ideal, Cioran fiind, ca şi Borges, structurat în jurul câtorva subiecte, câtorva simboluri. E un scriitor obsesiv ca... nu ştiu de ce îmi vine în minte acum numele lui Cehov, al cărui univers infinit e înțesat de fleacuri esențiale. Scriitorul român coboară esențele în lumea perceptibilă, la botul calului, ca să zic aşa; ni le face agreabile, deşi se străduieşte să le ambaleze în negru. Filozofia lui e vizuală: „De şi-ar aşeza Dumnezeu fruntea pe umărul meu, ce bine ne-ar sta nouă aşa, singuri şi nemângâiați." Îl văd pe Cioran pe marginea unei prăpăstii, gândind o prăpastie şi mai mare. Cu Dumnezeu cugetând trist pe umărul lui. De ce ne place *spusa* lui ? Aceasta e întrebarea. Pentru precizie şi ambiguitate, cum ziceam. Are o dialectică a rostirii, transformând banalul în paradox. O ştiință a aforismului, căpătată cu greu, dar atingând zone de înaltă măiestrie. Multe pagini sunt aforisme amânate, care se degustă pe sine, şi nu ni se dezvăluie decât în mod poetic. Subliniind câte un cuvânt în frază îl luminează dintr-o dată altfel: „Idiotenia este o groază ce nu poate gândi asupra ei înseşi, un neant *material.* – Când separația de tine însuți prin reflexie îşi pierde din tărie şi n-ai distanță de propria ta groază, o introspecție atentă te obligă la o privire frățească spre idioți. Ce mare boala este groaza." Autorul a subliniat cuvântul „material". Tot pasajul se constituie ca o mică schiță ceho-viană, eliptică de erou. M-am întrebat adesea de ce nu s-a hotărât Cioran să scrie proză, unde ar fi putut trona, genul fiind un sac fără fund care înghite oncâtă filozofie vrei, şi încă ceva în plus; are şi avantajul că poate deveni, la ploaie, gluga pentru eroii plouați de pesimism. Succesul ar fi fost eclatant. N-avea nevoie decât de deprinderea câtorva convenienție şi trucuri. „Am încercat s-o fac, dar eroii mei nu se întâlneau", mi-a spus într-o zi, rîzând. Adevărul e că n-a vrut să facă nici o concesie artificiilor genului, pe care le demască, plin de vervă, în capitolul „Dincolo de roman" din *Tentația de a exista.*

„Nu revendic cinstea de a putea citi un roman până la capăt." Sunt surprinse „voluptatea non-semnificației" şi „meditația fără conținut", metehne ale romanului mai nou. „Romancierul, a cărui artă e făcută din auscultatie şi din bîrfă, preface tăcerile noastre în trăncăneala." In concluzie: „Apariția romanului fără substanță a dat o lovitură de moarte romanului. Nu mai există povestire, personaje, intrigă, cauzalitate. Obiectul fund excomunicat, evenimentul abolit, nu mai rămâne decât un eu care-şi supraviețuieşte, care-şi aminteşte că a fost, un eu fără viitor, ce se tot cramponează de Imprecis, îl suceşte şi–l răsuceşte, îl preface în tensiune şi această tensiune nu duce decât la ea însăşi: un extaz la hotarul Literelor, murmur care nu e în stare să se prefacă în țipăt, litanie şi solilocviu al Vidului, chemare schizofrenică neîngăduind ecoul, metamorfoză în ceva ce ne scapă şi care nu urmăreşte nici lirismul invectivei şi nici pe acel al rugăciunii... Aventurându-se la rădăcinile Vagului, romancierul devine un arheolog al absenței prin explorarea straturilor a ceea ce nu este şi nici n-ar putea fi, care sapa în insesizabil, desfaşurându-l în fața privirilor noastre complice şi nedumerite." Subscriind la aceste observații amare, pricinuite de o anumită derută în romanul contemporan, înțelegem mai bine de ce Cioran a optat pentru eseul filozofic, pe care îl salvează de la pedanterie şi etimologism. El dă filozofiei un suflu, o comunicativitate spontană, o democratizează prin stil, o adânceşte şi o reformulează, supunând-o unei iluminări de arc voltaic. Haina e franțuzească, dar croiala şi împunsătura rămân mereu româneşti. Pictorul Arcimboldo realiza portrete din legume şi zarzavaturi, fructe, rădăcini. În stilul său, am putea încerca un portret al filozofului la tinerețe: din idei. Fruntea – un neant eruptiv; în loc de ochi, două injecții cu esență de panică; în loc de nas, un

silogism amar. Cioran aude cu cățelul pământului, plimbat sub căruța cu coviltir, dintr-un Răşinari oieresc într-un Paris cosmopolit. Indeletnicirea-i de baza e ca şi a Penei Corcoduşa: de-a spăla morții, cu precizarea că morții săi sunt abstracți, sunt stafii, care-au făcut din viață o lungă îngropăciune şi-au înviat în concepte ale sleirii spiritului; el dă să plângă cu lacrimi de sfinți. O tensiune neobişnuită a ideilor, care fac scurt-circuit la marginea cunoaşterii. Aceste scurt-circuite – negru pe negru – sunt colecționate şi date de pomană omenirii în criză de energie. Conştiința jubilează în jerbe de negații, ca un fel de delir al paradoxului. Meta- şi paralogica sa înțeapă percepția în punctul sensibil – un călcîi al lui Ahile rănit o ia la sănătoasa din fiecare frază, urlând de groază. Urlând însă frumos, cu stil. În cultura română poate doar cei doi Caragiale, maniaci ai stilului, ne mai pot da o idee cât de mult contează *cum spui* ceea ce spui. (La Arghezi, care vorbea cum scria, cazna pare exclusă şi, paradoxal, scriitorul atât de personal, poate chiar stilistul nostru cel mai mare, pare lipsit de stil.) Cioran persevereză ca o ciocănitoare într-o pădure uscată: creează goluri, rotunde, perfecte, dă înanra în lumea larvară. Nu e nimic sub coajă! exclamă ciocănitoarea, c-o nucă vietate albă şi orbită de lumină în cioc... „Totul e haos, nimic n-are nici un sens" – spune Cioran, dintre fagurii atât de geometrici şi mieroşi ai gândirii. Minților comode le poate apărea ca un eretic al gândirii. Răzgânditul din filozofie e ca răspopitul: fără nici un dumnezeu. Răzgândirea lui Cioran e ciclică: se răzgândeşte ca să nu se fixeze. Răzgândirea lui e mântuire într-un spațiu al ideilor fixe, care au prins muşchi şi licheni şi arată mereu un nord veşnic înghețat şi fără speranță. Un Adam care dă cu şarpele făcut colac în pomul cunoaştem, suferind că merele îi pică gata muşcate. Vorbeşte cu păcat. Şi apăsat, parcă ar juca totul pe o singură carte. Şi toată cartea pe o singură frază. Şi toată fraza pe-un cuvânt. Şi tot cuvântul pe nespusul pe care-l spune. Am citit undeva sau am visat că Cioran vorbeşte cu limbă de moarte ? Încă din tinerețe, de pe culmile ei disperate. Şi cu câtă voluptate, cu cât fast în rostire şi plăcere în proorocire! In răspăr cu inerțiile, el lasă o dâră pe unde trece şi consemnează esențe pe scoarțe de copaci seculari, ori în parcuri, pe bănci proaspăt vopsite, cu buna credință cu care adolescentul încrestează numele iubitei.

Citim în *La tentation d'exister:* „N-am avut senzația adevărului, tremurul existenței decât în contact cu analfabeții: nişte ciobani din Carpați, mi-au produs o impresie cu mult mai puternică decât profesorii din Germania sau isteții din Paris şi am văzut în Spania nişte cerşetori al căror hagiograf mi-ar fi plăcut să fiu. Ei nu simțeau nici o nevoie de a-şi scorni o viață: ei existau; ceea ce nu se întâmplă omului civilizat. Ce păcat că trebuie să traducem toate acestea din franțuzeşte" „Imprumutându-l" pe Cioran culturii franceze, am renunțat la un scriitor excepțional, care până la urmă ar fi sfârşit prin a fi acceptat de toată lumea, deci anulat prin îmbrățişare, micşorat prin reducere la scară, cîştigând în schimb... ce ? Un stilist *francez* care, ca şi Brâncuşi, transplantează la răscrucea de civilizații pasărea măiastră, care ştie să zboare fără aripi. Brâncuşi sculpta ideea de zbor. Cioran face să zboare ideea pur şi simplu.

1985

Mircea Braga

Între o efigie construită (Emil Cioran) şi o efigie prin concret (Mircea Vulcănescu)

1. Elaborată pe parcursul a patru ani, între 1940 şi 1944, „schiţa fenomenologică" a lui Mircea Vulcănescu intitulată *Dimensiunea românească a existenţei* poartă în sine un evident sîmbure polemic, nemărturisit ca atare, a cărui adresă era, poate, sesizabilă în epocă, azi fund doar posibil de intuit după o mai îndelungată familiarizare cu „mişcarea" textelor în temă dinaintea respectivei încercări de sinteză. Un indice îl furnizează, de altfel, dedicaţia („Lui Emil Cioran"), de neînţeles ca o „raportare" principială, generală, funcţionând doar în „abstract": era de presupus că autorul unui volum ca *Pe culmile disperării* nu putea adera, nici astfel omagiat fiind, la substanţa, finalitatea şi nu mai puţin la ţinuta textului lui Mircea Vulcănescu. In plus, Emil Cioran însuşi semnase, în Î936, un amplu eseu axat pe aceeaşi tematică a dimensiunilor etnice româneşti, sub titlul violent, agresiv, în spiritul disputelor timpului – *Schimbarea la faţă a României.* O lectura în paralel a celor două texte ar putea, deci, arunca lumini asupra intuitei măsuri polemice a lucrării lui Mircea Vulcănescu.

2. De-a lungul anilor, atunci când s-a vorbit despre ea (şi s-a vorbit extrem de puţin), *Schimbării la faţă a României* i s-au adus acuze dintre cele mai grave, şi nu toate neîntemeiate.

Nu ne vom adânci, însă, într-o „critică a criticii", aici neconcludentă, cu atât mai mult cu cât, în cea mai mare parte a ei, era efectuată dintr-o extremă care antrena „prin definiţie" criterii exclusive, marcat dogmatice. Înainte de a intra în detalii, însă câteva precizări cu caracter general se impun. Cert este, mai întâi, că amplul eseu al lui Emil Cioran (aparent detaşat prin derogare „stilistică" de restul operei sale) încearcă să statueze o doctrină a violenţei, fiind un exaltat „catehism de acţiune", fundamentat pe negarea cvasiabsolută a antecedentelor, în acest cadru, se caută o soluţie pentru propulsarea României în istorie, pentru ieşirea ei din anonimatul şi mediocritatea de „naţiune mică": în vederea acestei propăşiri, autorul e dispus a legitima orice mijloace şi orice instrumente, etica fiind privită ca un principiu ulterior, ca un normativ post-justificativ, în conformitate cu teza machiaveliană că orice mijloc e bun pentru a-ţi atinge scopul. Dar trebuie să observăm, în schimb, că textul, dincolo de orice erori, este animat de un cod pozitiv în esenţa sa. Emil Cioran mărturiseşte a privi fenomenul dinăuntrul acestuia, cu participare şi subiectivism inerente: „Dacă n-am avea o aderenţă mai adâncă la fenomenul României şi am putea fi perfect OBIECTIVI (subl. aut., nota n., M. B.) cu ea, puţin ne-ar păsa că ea va juca un rol în lume sau nu. Atunci ne-ar părea firească încadrarea ei în soarta culturilor mici şi nu ne-ar durea deloc anonimatul. Dar pasiunea pentru România nu poate accepta condamnarea ei pe vecie la destinul mediocru de care s-a împărtăşit până acum."" în altă parte, ţine să sublinieze detaşarea sa de „toţi acei care iubesc poporul românesc mai puţin decât mine – fiindcă ei nu-i iubesc VIITORUL (subl. aut., nota n., M. B.) lui.... Şi o acoladă finală, cu deschidere de fapt şi asupra altor scrieri ale lui E. M. Cioran: „Toate posibilităţile de a crede în ceva le plasez în România, căci de aş da mână liberă amărăciunilor, unde aş mai descoperi-o? În infinitul tristeţii, România este un punct pe care încearcă să-l salveze deznădejdea mea. În acest fel, eseul lui Emil Cioran, scris »cu pasiunea şi regretele unei iubiri disperate, derulat cu frenezie şi articulat cu sinceritate trăită fiindcă „nu pot să fac ştiinţă pe propriul meu destin, se cere privit cu atenţie şi în toate

nuanţările sale, cu acel necesar spirit critic, însă, care nu înseamnă câtuşi de puţin respingerea *ab initio* a *tuturor* frazărilor sale.

3. Apărut, aşadar, în 1936, eseul *Schimbarea la faţă a României* se dorea purtătorul unei soluţii pentru depăşirea impasului social-politic al timpului, pentru ieşirea din tiparele cultural-spirituale care i se păreau autorului neviabile şi, mai ales, pentru intrarea ţării într-un circuit istoric, în peisajul universalităţii, „pentru a se şti că nu numai România este în lume, ci şi lumea în România. Delimitarea principială iniţială are în vedere existenţa culturilor mari şi a culturilor mici, cu alte cuvinte a culturilor provocatoare de istorie şi a celor fiintând vegetal, amorfe, inexpresive şi „ineficiente". Se subânţelege că măsura vitalităţii unei naţiuni o dau faptele sale, reperele lăsate în timp (în istorie) şi în egală măsură creaţiile culturale, deoarece „fiecare mare cultură este o soluţie a tuturor problemelor. In acest cadru, etnicul ar reprezenta o limită, limita la care se opresc popoarele care, neputându-se împlini politic şi spiritual, sunt incapabile să devină naţiuni şi să creeze o cultură. De aceea, sensul pozitiv al unei culturi mici nu poate fî decât acela al depăşirii condiţiei de sine, al ruperii graniţelor anonimatului. Pe când culturile mari dispun în exces de un adevărat „instinct istoric", constituindu-se în centre ale lumii şi implicându-se în destinul omenirii prin vocaţia lor „mesianică" (noţiune centrală în definirea culturilor mari de către Emil Cioran), culturile mici sunt – la scara mondială a istoriei – expresia unei absenţe. „Respiraţia istorică a unui popor este cu atât mai amplă cu cât misiunea lui e mai mare. De aceea, în toate culturile mari, dimensiunile viziunii mesianice se conturează grandioase. Dimpotrivă, popoarele timide cu ele şi cu lumea concep misiuni imediate, aproape meschine în accesibilul lor. De semnalat este şi existenţa unor „culturi intermediare", aflate în spaţiul dintre cele două tipuri de bază, culturi, a căror neîmplinire e explicabilă prin insuficienţe politice, prin defecte esenţiale în organizarea destinului lor exterior. Favorizate de împrejurarea că istoria nu este natură, culturile mici trebuie să-şi propună ca obiectiv „saltul istoric", arderea etapelor, întrucât evoluţia nu se poate consuma natural, iar mijlocul îl constituie „spiritul dictatorial" şi „excesul forţei".

Spre ilustrarea acestui eşafodaj teoretic, sunt trecute în revistă specifîcităţile – aşa cum le vedea Emil Cioran – culturilor franceză, germană, japoneză, rusă, italiană, engleză, spaniolă ş. a., frecvent invocate de altfel pe parcursul întregului eseu. În majoritatea cazurilor, însă, nu se depăşeşte nivelul unor locuri comune sau chiar cel al unor sloganuri propagandistice ale timpului, ori căzând în „acea supărătoare simplificaţie stilistică ce-a bântuît eseistica acestor decenii" cum nota G. Călinescu. Eseul nu poate fi absolvit, în plus, aici ca şi în restul capitolelor, de accente xenofobe, şovine şi antisemite, de evidenta neînţelegere a unor fenomene socîal-politice ca fascismul şi comunismul, de promovarea unui naţionalism agresiv, de exaltarea conflictului, de propunerea unui climat de forţă şi agresiune. Uneori, totuşi, intuiţiile sunt remarcabile: „Dacă România vrea cu adevărat să-şi croiască un drum în istorie, ţara de la care poate învăţa cel mai mult este Rusia. Întreg secolul al XlX-lea, ruşii au frământat până la obsesie problema destinului lor. Şi deodată cu chinul lor teoretic, Rusia a păşit efectiv în istorie, pentru ca prin revoluţie să se fixeze în centrul ei. [...] Este mai mult decât evident că Rusia a fost sortită unei meniri monumentale în lume. [...] Orice popor care intră în istorie când celelalte sunt în maturitate, suferă de un dezechilibru, provocat de INEGALITĂŢILE DE NIVEL ISTORIC (subl. aut., nota n., M. B.). Rusia se năştea la viaţă, după ce dormise – întocmai ca România – secole întregi. Nu i-a rămas altceva de făcut decât să ardă etapele. Şi să nu uităm, încă o dată, că aceste rânduri au fost scrise în 1936!

Rămâne, totuşi, greu de explicat, în ordinea unei lecturi „fireşti", „normale", amestecul ciudat de erori flagrante şi aserţiuni întemeiate, de confuzii „jurnalistice" şi incizii lucide, de optici deformatoare şi înţelegeri nuanţate, de atitudini ideologice retrograde şi intuiţii realmente pozitive. A raporta unele ritmuri negatoare ale cărţii, pentru „înţelegerea" lor, la registrul de idei al lui Nae lonescu, aşa cum procedează G. Călinescu, este departe de a acoperi sensul desfăşurării ideatice a eseului lui Emil Cioran. În fond, aici, Emil Cioran

construieşte pe temeiul unei structuri în care fuzionează două paradigme în mod firesc inataşabile, incongruente: o viziune asupra istoriei sociale vitalizantă în extrem şi o organizare de adânc scepticism, „disperată", a judecăţilor de valoare asupra omenescului, asupra manifestărilor în durată ale umanului. Difuziunea contrariilor într-o substanţă care, în multe cazuri, le refuză acţiunea simultană se face prin adoptarea unor desfăşurări de tonuri înalt patetice, frenetice, saturate de subiectivism, înlăturând luciditatea şi arborând partizanatul violent al paradoxului susţinut dincolo de limite. Negările lui Cioran sunt, aici mai mult ca oriunde, aforisme dezlănţuite, necenzurate de nimic, încărcate temperamental până la refuz, subscriind parcă cu bună ştiinţă la agresivitatea confuziei, indiferente la contradicţii şi la demăsurări. De aceea, *Schimbarea la faţa a României* e o imposibilă confruntare vizionar-profetică: i-am fi spus „utopie", pentru sugestia de literatură a cuvântului, dacă ar fi posibilă o utopie fără rădăcini, fiindcă negând totul, contestând substanţa şi legile întocmirilor „obiectului", încearcă o re-edificare a sa din nimic.

4. Negaţia cuprinde însuşi conceptul de specific naţional: orice comunitate ajunsă la stadiul de popor este închisă în sine, izolată prin limitările etnicului; de-abia ajunsă în ipostaza de naţiune, dacă posedă amintitul „instinct istoric", sparge graniţele etnicului pentru a se afirma nu atât *în* cât *ca* universalitate. Pentru o naţiune, întoarcerea spre trecut, cultivarea tradiţiilor (a trăsăturilor care au definit „poporul") reprezintă un fenomen fatal retrograd; iniţiativa se cuvine să fie „mesianică", de necontenită scrutare şi provocare a viitorului.

Or, pentru Emil Cioran, România era un popor fără istorie în înţelesul major al cuvântului. Neanimat de idei mesianice, românul nu şi-a proiectat niciodată un destin monumental, chiar războaiele sale au fost întotdeauna unele de apărare, de conservare" a limitelor, în cel mai bun caz de redobândire a ceea ce-i aparţinea de drept. Faţă de un trecut întunecat, cutreierat de năvălirile barbare, apoi de dominaţiile otomană, fanariotă sau austro-ungară, se impune ideea unui „profetism naţional", care „pune centrul de greutate pe viitor". Altfel, tradiţionalismul nu este decât „o formulă comodă, neangajantă. El exprimă o solidaritate cu naţiunea, dar nu o voinţă de a-i da un mare sens în lume. Orice tradiţionalism acceptă limitele imanente ale naţiunii.

Pentru a începe reconstrucţia lăuntrică a României, se cuvine să abandonăm orice „sentimentalism fără orientare dinamică, fără mesianism, fără voinţa de realizare" şi – pentru aceasta – „toate mijloacele sunt justificate" fiindcă „toate triumfurile sunt morale. Nu ne putem privi trecutul lucid şi indiferent, cu atât mai puţin să-l învăluim în edulcorări, ci să-l asimilăm cu o pasiune dureroasă pentru tot ceea ce este neîmplinire în el: „Nu înţeleg cum există oameni cari dorm liniştiţi după ce se gândesc la existenţa subterană a unui popor persecutat, la secolele de întuneric, de groază şi de iobăgie. Când văd Ardealul mi se desfăşoară o configuraţie plastică a unor dureri mute, a unei drame închise şi înăbuşite, a unui timp fără istorie. De la această conştiinţă trebuie să înceapă un drum nou: acela de a nu mai aştepta să ne facă istoria, ci noi să facem istorie. E un drum al exploziei în viaţa spirituală şi al pasiunii pentru creaţie, expresie a unei misiuni în lume care reprezintă o obligaţie supremă faţă de esenţa României. „Dacă România nu ţinteşte înspre momentul ei solemn, dacă tot ce a trăit această ţară într-un trecut de umilinţe şi un prezent de compromisuri, nu se va răzbuna în voinţa de afirmare şi de definire a unui destin, atunci totul este pierdut. Scepticismul, superficialitatea, zeflemisirea, indiferenţa etc, tare ce ne-au caracterizat, compromit în continuare orice efort mesianic. In vederea atingerii conturului istoric original şi pentru impunerea valorilor naţionale ca valori uni-versale, condiţia e abandonarea unei viziuni mediocre, lipsite de originalitate. Călăuză poate fi un „instinct politic devenit artă"", onentând naţiunea spre a deveni o „mare putere". Altfel, e de observat – credea Emil Cioran – că un anumit „specific" a blocat până atunci drumul României spre istorie: lipsa unui dinamism primordial şi a pornirii puternice de individualizare în lume, refuzul extremelor şi al soluţiilor tari, absenţa unei puternice dorinţe de viaţă, menţinerea la nivelul culturii populate (puternic

conservatoare şi dependentă de etnicul limitativ), pasivitatea, scepticismul, autodispreţul, contemplaţia domoală, anistoria, „înţelepciunea", resemnarea, fatalismul, „intimitatea lirică cu fiinţa", îndoiala faţa de eficienţa sacrificiului. Ortodoxia şi bizantinismul n-au contribuit la înlăturarea defectelor psihologice, dimpotrivă, „nu stimulează şi nu determină un sens ascendent al comunităţii. Nu „geniul momentului" trebuie să stăpânească forma românească de existenţă, ci simţul ascensional al devenirii, lupta împotriva spaţiului şi a timpului, împotriva integrării morţii în ordinea firească a lucrurilor, împotriva destinului (ca logică a iraţionalului). „N-am fost noi prea mult POPOR şi prea puţin NAŢIUNE; mult mai mult SOCIETATE, decât STAT? - (sublinierile aut. – nota n., M. B.). Faţă de amorful stadiului de „popor", naţiunea eliberează energiile creatoare individuale. „Am fost anonimi în anonimat. Aşa sunt toate stările preculturale, aşa este orice sub-istorie. CULTURA ESTE UN TRIUMF AL INDIVIDUAŢIEI. Fiinţa individuală ia un caracter specific şi o direcţie proprie, separându-se de colectivitate. Epocile culturale de mare stil au o STRUCTURĂ MONADICĂ (sublinierile aut. – nota n., M. B.). Lumi individuale, a căror armonie derivă dintr-o comună participare la spirit. O cultură nu atinge culmi, decât în măsura în care individualităţile ei simt tentaţia demiurgiei. Ceea ce e posibil în România.

Un cadru pentru propăşirea României se cuvine creat şi există semne – afirma Emil Cioran – că ţara nu-şi refuză viitorul. Tendinţa spre modernizare este un astfel de semn; dar aceasta atrage necesar după sine înlocuirea structurii rurale. Avântul industrial a dezvoltat în naţiunile moderne o complexitate de forme nouă, multiplicate proporţional febrei de industrializare. [...] Culturile populare, rezemate pe popoare agrare, în faţa anvergurii culturilor moderne, rezemate pe naţiuni industriale, sunt dezarmate atât spiritual, cât şi material. [...] în faţa echilibrului plat al ţărilor agricole, se ridică destinul gigantic al ţărilor industriale. Cu un important corectiv: „Cine mai crede că se poate construi o naţiune fără să fi rezolvat problema muncitorimii, se înşala amarnic sau este un reacţionar inconştient." „De aceea, integrarea „proletariatului în naţiune este una dintre cele mai grave probleme ale prezentului şi viitorului", mai mult, „acea naţiune care nu e sortită unei mari revoluţii este condamnată a se învârti în jurul propriului ei deşert. Singura salvare a maselor în istorie este revoluţia. Este singurul mijloc prin care ele se salvează în naţiune în faţa unui ideal, a unei misiuni istorice asumate, timorarea şi chiar prudenţa nu pot decât marca negativ evolu.ua evenimentelor. Riscul, aventura, provocarea sunt atributele unei naţiuni care impune şi se impune. Pentru o acţiune concertată, însă, a forţelor naţiunii, esenţială este soluţionarea „inegalităţilor sociale"; după revoluţia din Rusia, „în numele inegalităţilor şi al intangibilităţii proprietăţii nu se mai poate mişca un fulg. De aceea, tendinţa unor grupări politice de a explica insuficienţele sociale ale României prin acţiunea aşa-zis distructivă a „străinilor" nu face decât să deturneze atenţia de la problema reală. Dar, în continuare, Emil Cioran refuză naţionalităţilor un statut de egalitate, aruncând în scenă calificative de extracţie jurnalieră dubioasă, deşi e de presupus că generalizarea e doar stilistică-temperamentală: „Cu cât sunt mai buni capitaliştii români, decât capitaliştii evrei?– se întreabă el la un moment dat. Şi încă o precizare semnificativă: setea de dreptate a omului nu poate fi suplinită prin entuziasm naţionalist, de aceea, cu aceasta, suntem mai aproape de esenţa vieţii sociale decât a celei naţionale. Drept care, înălţarea unei ţări e în funcţie de îmbinarea obsesiei grandorii propriului neam cu lupta pentru dreptate socială. Iar proiectarea destinului naţional se împlineşte într-o imagine tot mai clară: „S-ar putea ca România să devină naţiune cu un contur bine definit, în mod automat, prin forţa lucrurilor şi fără voia noastră. Cu atât mai mult trebuie să ne întrebăm dacă ne construim ÎN (subl. aut. – nota n., M. B.) naţiune pe viciile lumii vechi sau ne asumăm toate avantajele viziunii moderne. Vom continua a creşte în devenirea naţiunilor rezemaţi pe un convoi de inegalităţi, pe toată mizeria înfiorătoare a acestui popor sau dimpotrivă, vom găsi în colectivismul naţional o soluţie problemelor şi dezastrelor noastre?" Este de resortul „politicului" a stabili şi a lupta pentru dimensiunile acestui

„colectivism național". Mai mult decât războiul (întâmpinat cu aserțiuni de felul: „Atât timp cât un popor n-a purtat un război de agresiune, el nu există ca factor activ al istoriei, dar şi cu retractări în genul: „Nu că România ar trebui sa mângâie visul explicit al cuceririi țărilor din jurul ei – este prea domoală pentru a putea concepe asemenea absurdități –, dar faptul că ea nu cultivă cu exasperare gândul de a deveni o mare putere este revoltător şi revelator pentru carența *ei* – ceea ce înseamnă o „idee", şi nu o „practică"; dar poate exista un „etos" care să nu se transforme în „epos" ?), revoluția este piatra de încercare a unei națiuni. Dar – şi e ciudat să citim aceste rânduri aşternute pe hârtie în deceniul al IV-lea de către cel numit nu o dată „profetul disperării" – „nu este revoluție aceea care nu modifică esențial structura socială a acelei națiuni", fiindcă *„o revoluție care nu modifica raporturile de proprietate este o mascaradă.* (Totul subliniat de autor în text). „Colectivismul național" ar urma a fi rezultatul unei atari revoluții, în care „politicul" s-ar manifesta dominator. Şi daca democrația timpului, cea burgheză, instala un fals; măsura necesară a viitorului este dictatura. Să fim, însă, atenți: „Concep dictatura ca o REVOLUȚIE PERMANENTĂ. O dictatură este, însă, numai atunci creatoare, daca este POPULARĂ. Prin aceasta se deosebeşte de CEZARISM şi de TIRANIE (sublinierile autorului – nota n., M. B.). Ce este dictatura populară fată de aceste două fenomene ? Diferențele dintre ele derivă din raportul diferit în care stă omul politic față de colectivitate. Totul trebuie făcut într-o „febră unică", prin încordare paroxistică, printr-un efort uriaş, prin „infinite renunțări", nu prin exaltarea miturilor (care sunt probe ale micimii omeneşti), ci prin cultivarea „eroismului", prin înlăturarea „caracterelor primare", nu printr-o cultură a „recapitulărilor" (aici intră sinteza şi excesul teoretizam), ci printr-una vie, neistovit creatoare. „Dorul", în acest context, acoperă doar o realitate psihologică de renunțare în fața spațiului şi a timpului, de prizonierat în adierile inimii, de tristețe şi de langoare, de lamentație şi de autocapitulație. „DE LA INFINITUL NEGATIV AL DORULUI LA INFINITUL POZITIV AL EROISMULUI (subl. aut. – nota n., M. B.), este drumul pe care trebuie să-l străbată sufletul românesc, pentru a nu amorți învăluit în umbre. Aceasta este problema psihologică a României. „Conştiința nemulțumită" a României timpului este un coeficient care justifică speranțele. Cel puțin într-o parte a lumii, cuvântul României trebuie să se facă auzit.

Contradictorie şi paradoxală, trădând o viziune ce metamorfozează totul în conflict, arborând fatalități dar contestându-le principial rațiunea, confuz sau eronat în unele laturi, abandonându-se naiv unor clişee propagandiste (însemnările despre Germania, despre problema naționalităților etc.) – eseul lui Emil Cioran configurează totuşi, aşa cum s-a putut vedea din sumara noastră trecere în revistă, şi elementele unei teorii pentru prima dată avansate în acest fel. Aforismul şi, ca atare, literatura, cu accente intens patetice, cutreieră interstițiile dintre vizionarism pozitiv şi forțări inacceptabile, infirmate istoric. Iar dacă facem abstracție de „literatură", mai înțelegem că logica însăşi poate fi lezată când o singură afirmație majoră se ridică pe ruinele unui şir de negații constituite toate într-un acelaşi registru stilistic şi afectiv. O replică era, aşadar, necesară...

5. Nu întâmplător apasă Eugen Simion asupra ideii că „schițe" de felul *Dimensiunii româneşti a existenței* a lui Mircea Vulcănescu se cuvin privite ca aparținând unei realități spirituale în mişcare, deci reprezentând nu o dogmă, ci o propunere a cărei esențială calitate rezidă în capacitatea lor de a deschide un orizont *şi,* îndeosebi, de a fi „prin definiție" o suprafață permeabilă, oferită completărilor, nuanțărilor şi chiar controverselor. In câteva rândurî, faptul e sublimat de către Mircea Vulcănescu însuşi: „Nu urmărim să fixăm noi înşine, definitiv, care este această dimensiune românească a existenței; ci mai degrabă să evidențiem un drum, să stârnim interes pentru cercetările de acest ordin. Studiul de față are deci mai mult un caracter metodic, decât un caracter dogmatic, de sistem. Să ne apropiem şi noi sub acest unghi de eseul filozofului român, acceptând din premise că indicatul „caracter metodic" nu înseamnă altceva decât o sugestie pentru un drum considerat mai fertil. Fiindcă dacă scopul său e „mai mult să sugereze o serie de cercetări, decât pretenția să rezolve toate

problemele iscate de ele, e evident că aceasta marchează o detaşare – formal de metodă, în fapt de optică, de viziune – faţă de întreprinderi care şi-au vădit clar ineficienta.

Aşadar, nu un punct de vedere „definitiv", categoric, aşternut pe un portativ axiomatic, verdictual în formă şi substanţă (cum este cel al lui Emil Cioran) ni se oferă de sub condeiul lui Mircea Vulcănescu. Apoi – adăugăm noi – schiţa e „fenomenologică", ceea ce vrea să însemne, luând în considerare structura metodologică de ansamblu a eseului, nu una în ordinea organizării filozofice cunoscută prin respectivul determinant, dar una în sensul primordial al conceptului: de cercetare a unui ansamblu de fenomene, evidente în spaţiu şi timp (cu, în consecinţă, sugestii despre cauzele lor majore). Din nou, deci, o disociere de orientarea eseului lui Emil Cioran, care învăluie fenomenele în negări de principiu, luându-se în evidenţă – partizan – doar sub latura lor manifest negativă (şi care dintre ele nu are şi o atare componentă dialectică?), refuzând a se întemeia pe întreaga lor ţesătură de date; drumul e de la o efigie construită la una existentă ca atare în concret.

1987

Nicolae Manolescu

„Obsedaţi" şi „disponibili"

„Există, spune Cioran, două categorii de spirite: cele care iubesc procesul şi cele care iubesc rezultatul; unele se ataşează de desfăşurare, de etape, de expresiile succesive ale gândirii sau ale acţiunii; celelalte, de expresia ultimă, cu excluderea întregului rest. Prin temperament, am fost totdeauna înclinat spre acestea din urmă..." Citindu-i *Exerciţiile de admiraţie* (Gallimard, 1986), mi se pare că, dincolo de această distincţie, care, în cazul lui este justă (poate puţin *prea* justă), putem întrevedea şi o alta, dacă nu mai profundă, în orice caz mai secretă. Eseurile sunt consacrate unor autori (filozofi sau artişti) care se opun unii altora în funcţie de atitudinea pe care o adoptă faţă de *tematica* propriei opere: e vorba de *obsedaţi,* ca Joseph de Maistre sau Michaux, şi de *disponibili,* ca Eliade sau Caillois. Pare de asemenea limpede de ce parte s-ar situa Cioran însuşi. Eseul despre Eliade, din care am tradus la început este, şi în această privinţă, elocvent: de partea obsedaţilor. Dar cu ce admiraţie ascunsă (să nu uităm: *exercices d'admiration),* cu ce atracţie abia reprimată scrie Cioran despre disponibili, despre Borges, bunăoară, „le dernier des délicats", „destiné, acculé à l'universalité, contraint d'exercer son esprit dans toutes les directions", „séducteur comme pas un" Şi, dacă în paginile despre Caillois, se caută în diletantismul acestuia focul ordonator al unei pasiuni, în acelea despre Borges găsim următoarea mărturisire paradoxală: „Ne pas s'enraciner, n'appartenir à aucune communauté – tel a été et telle est ma dévise. Tourné vers d'autres horizons, j'ai toujours cherché à savoir ce qui se passait ailleurs." Mărturisirea se referă la similitudinea dintre Europa de Est şi America Latină, ale căror culturi au obligat nu o dată pe scriitori să peregrineze prin lume. Dar ea poate fi înţeleasă şi ca un elogiu al *curiozităţii,* în care, cum scrie Cioran, vorbind tot despre Eliade, „vedem un demon sau, împreună cu Sfîntul Augustin, o *boală".* Căci până la urmă, Cioran declară răspicat ceea ce iubeşte la Borges: „Puisque vous voulez savoir ce que j'aime le plus chez Borges, je vous répondrai sans hésiter que c'est son aisance dans les domaines les plus variés, la faculté qu'il a de parler avec une égale subtilité de l'Eternel Retour et du Tango. Pour lui *tout se vaut,* du moment qu'il est au centre du tout." Aşadar, Cioran preţuieşte aici ceea ce (aparent?) reprezintă exact contrariul formulei sale, al acelei formule în care geniul lui Maistre i se părea a se exprima cu adevărat: geniul *obsedatului,* capabil de „outrages à bon sens", care-i vădesc obsesia, şi nicidecum „le côté humain de *ses* doctrines", care nu are decât un interes mediocru. În ce fel se împacă totuşi acest elogiu adresat lui Borges cu părerea că „seuls les obsédés livrent leur *véritable moi,* eux seuls sont assez *bornés* pour en posséder un", din eseul despre Caillois, considerat, el, nu mai puţin făţiş, „la contraire d'un obsédé" ? Ca să încerc să răspund, va trebui să fac un mare ocol, nu îndepărtându-mă de cartea lui Cioran, ci, din contra, apropiindu-mă de însăşi inima ei, după ce o voi parcurge aproape pagină cu pagină.

Foarte curioasă este „dezlănţuirea" lui Cioran contra lui Valéry, cu care ar fi putut să stabilească totuşi destule puncte de contact. In acest eseu din 1970 problema opoziţiei dintre obsesie şi disponibilitate apare cu termenii conotaţi invers decât în eseul despre Maistre: obsedatul e calificat *negativ* iar spiritul universal *pozitiv.* În *L'Introduction à la Méthode de Léonard,* tânărul Valéry „avait trouvé sa maniére, son style, sa formule de pensée":

„Comme tous les esprits parfaits, it était *borné,* c'est-à-dire confiné dans certains thèmes, dont il ne pouvait pas sortir." Cu alte cuvinte, obsedat. „C'est peut-être par réaction contre soi-même, contre ses frontières si perceptibles, qu'il fut tellement intriguré par ce phénomène qu'est un esprit universel par la possibilité à peine concevable d'une multiplicité de

taients qui s'epanouissent sans se nuire..." Spiritul universal, definit aici ca o multiplicitate de *dons,* este acelaşi cu cel, definit mai înainte, ca multiplicitate de preocupări, căci nu se poate ca diversitatea înzestrărilor să n-o solicite şi pe aceea a obiectelor asupra cărora spiritul se apleacă. Interesant este şi că neputinţa obsedatului de a ieşi din cîmpul său e calificată vag ironic, în vreme ce disponibilitatea leonardiană e acceptată cu admiraţie. Mai încolo este privită cu un surâs pretenţia lui Mallarmé, pe care Valéry şi-a însuşit-o, de a crea Cartea: această Carte neputând fi decât „operă de filozof", Cioran exclamă: „Prestige de la rigueur, de la pensée *sans charmel"* Va să zică dacă gânditorul are tot dreptul să regrete a nu fi devenit filozof, poetul nu-1 are, decât, cel mult, printr-un soi de „ruşine de a trăi fără remuşcare ca parazit al Imposibilului". Mai mult, eroarea lui Valéry este de a fi luat în serios pe Edgar Poe, care, el, se juca: „Ce qui chez Poe n'était que jeu, est chez Valéry dogme littéraire, fiction *acceptée."* Mistificaţia poescă se desemnează într-un orizont pozitiv în vreme ce seriosul valéryan într-unui negativ. Această răsucire se explică probabil prin aceea că Valéry e, spre deosebire de Poe, un obsedat al luciditătii şi din altă rasă decât religioşii, la care gândirea reprezintă „un atentat contra a tot ce este în ea *d'irréfléchi*", „o revoltă contra propriilor adâncimi".

Până la un punct, putem considera că Valéry îi apare lui Cioran la antipodul lui Michaux: există şi la Michaux luciditate, dar nu *en deça de l'absolu* ca la Valéry, ci ca o „quête de l'éveil en vue de l'absolu, qui est proprement mystique". Drogul, transa şi celelalte sunt aliate la Michaux cu o luciditate de acest tip mistic, constând tot într-o ducere la limită, într-o epuizare a posibilităţilor. Portretul pe care i-l face Cioran accentuează pe acest „exces de objectivitate şi de rigoare", dovedit de Michaux în toate împrejurările, pe „scrupulele sale care îl conduc până la fetişismul infimului şi al nuanţei imperceptibile". Ca şi Valéry, dar în acest *alt* sens, Michaux ar putea fi numit „un galérien de la nuance...". Să aşezăm în paralel caracterizările celor doi. Vom vedea că seamănă, deşi sensul atribuit diferă. Despre Valéry: „Non seulement il a été son propre commentateur, mais encore tous ses ouvrages ne sont qu'une autobiographie plus ou moins camouflée, une introspection savante, un *Journal* de son esprit, une promotion de ses expériences, de n'importe laquelle de ses expériences au rang d'événement intellectuel..." Despre Michaux: „Il est... quelqu'un qui a abusé de l'impératif de voir en soi et autour de soi, d'aller au fond... de la moindre expérience ou impression: n-a-t-il pas soumis chacune de ses sensations à un examen où il entre de tout: torture, jubilation, volonté de conquête ? Cette passion de saisir, cette prise de conscience exhaustive, se ramène à un ultimatum qu'il ne cesse de s'adresser, à une incursion dévastatrice dans les zones les plus obscures de son être." Şi încă: dacă la Michaux există „une intimité à distance", care „n'est possible qu'avec un obsédé capable d'impartialité, un introverti ouvert à tout et disposé à parler de tout (même de l'actualité)", la Valéry, „l'amoureux de soi-même avait l'étoffe d'un extraverti". Simetria mi se pare clară până şi în adresa reproşurilor. Acel *Moi* pe care îl are în vedere Valéry este „un moi abstrait", „loin des complaisances de l'introspection ou des impuretés de la psychanalyse", aşadar departe şi de „bons sentiments" de orice fel. Michaux nu vrea, el, să se recunoască: cunoaşterea lui este o „clairvoyance" (ceea ce Valéry abhoră), dar lui, Cioran îi reproşează într-un rând de a se fi lăsat ispitit de „bons sentiments", înduioşându-se de soarta omului. Când Michaux se află mai departe de Valéry, tocmai atunci primeşte reproşul!

Joseph de Maistre, întreabă Cioran, a fost „un emballé" sau „rien d'autre qu'un esthète fourvoyé dans le catolicisme ?" Întrebarea revine la: a fost un obsedat sau un disponibil? Şi răspunsul e fără echivoc: „Nous ne lui ferons pas, quant à nous, l'injure de le prendre pour un tiède. Ce qui nous retiendra chez lui c'est sa superbe, sa merveilleuse impertinence, son manque d'équité, de mesure, et, parfois, de décence... Les vérités dont il se fit l'apôtre valent uniquement par *la déformation passionnée* que leur infligea son tempérament." Deformare pasionată, lipsită de măsură, obrăznicie: acestea nu definesc pe obsedaţi? Dar nu numai ele: în

apologie, Maistre este la fel de excesiv ca în pamflet. Nu există, spune el, mare caracter care să nu tindă la o anume exagerare. *Tête-à-tête-ul* cu ideea, precizează Cioran, incită la *déraison:* „Etre en prise avec une idée rend insensé, enlève à l'ésprit son equilibre et à l'orgueil son calme." În timp ce aşterne rânduri pe foaia albă, gânditorul se ia drept arbitrul universului. De aici dereglarea bunului simţ, oarba lui pasiune. Iată tot atâtea indicii ale obsesiei. Scriind despre Maistre, Cioran pare a-şi însuşi punctul respectiv de vedere: că exista „un côté impur, tyrannique, divagant des ouvrages philosophiques, *comme d'ailleurs de tout onvrage"*: creaţia în general este obsesie. Şi, dacă este aşa, care este factorul esenţial – în obsesie, în pasiune, în delirul de personalitate, în creaţie – care le atribuie coerenţa câteodată monstruoasă, dacă nu încălcarea bunului simţ, ignorarea „bunelor sentimente", nerespectarea adevărului, exagerările de tot felul? „C'est folie d'imaginer que la vérité réside dans le choix, quand toute prise de position équivaut à un mépris de la vérité", spune Cioran. În numele lui Maistre, dar (de ce nu ?) şi în al său. E aceasta o fatalitate a spiritului, căreia nu-i scapă nimeni, şi anume de a fi cu atât mai partizan cu cât este mai convins de forţa sa. Asentimentele şi adeziunile noastre ne fac să fim bolnavi. Spune tot Cioran: „Quiconque se confond avec quoique soit fait preuve de dispositions morbides: point de salut ni de santé hors de l'être pur, aussi pur que le vide." Nu încape îndoială că părerea lui Cioran este – restabilind lanţul de argumente – aceasta: spiritul *în act* implică neapărat adeziunea, partizanatul; adeziunea conduce nu la adevăr, ci la manipularea lui în funcţie de capacitatea spiritului de a se convinge de puterea şi de originalitatea sa; un spirit pătruns de dreptul său la eroare este unul bolnav; în fine, boala fatală a spiritului uman este pasiunea, *obsesia* care-l stăpâneşte.

Reproşul adresat lui Eliade tânăr constă în a fi *un om fără destin.* Destinul este *steaua* care călăuzeşte pe orice adevărat gânditor: „Quiconque s'engage en *des* entreprises importantes se sait à la merci d'une réalité qui le dépasse." În opoziţie, naivitatea credulă a celor care se închipuie liberi, adică disponibili: „Seuls les esprits futils, seuls les «irresponsables » croient agir librement." Apologia necesităţii transcendente, aflată la căpătâiul oricărei obsesii – care e predestinată, providenţială şi morbidă – se opune criticii libertăţii imanente, de la care se revendică spiritele disponibile – iresponsabile, ludice, futile.

Nu mai este nici o îndoială în privinţa direcţiei spre care se orientează Cioran însuşi, chiar dacă el a pornit de la rezumarea opiniilor lui Maistre. Dar nu e perceptibilă o distanţare de acesta: cel mult, o subliniere a dificultăţilor pe care, din când în când, tranşanţa cu care Maistre raţionează le ridică în calea concilierii necesităţii providenţiale cu libertatea umană; sau atunci când pune problema răului universal şi a insuficienţei teodiceelor („Tant qu'il se borne à décrire les maux qui nous accablent il est dans le vrai; il se fourvoye dès qu'il essaie d'en expliquer et justifier la distribution sur terre. Ses constatations nous semblent exactes; ses théories et ses jugements de valeur, inhumains et non avenus."). Caracterul *reacţionar* al spiritului lui Maistre este mai departe, judecat *en detail*: aici Cioran îşi ia distanţele: faţă de teoria păcatului *de second ordre,* faţă de paradisul preistoric pierdut, faţă de ideea Unităţii ş.a.m.d. Întrebarea care se pune este dacă aceste distanţe luate faţă de *conţinutul* însuşi al doctrinei lui Maistre (magistral examinat) sunt valabile şi ca distanţe faţă de *metoda* cu care raţionează filozoful francez. Mi se pare că nu: Cioran acceptă pasiunea, obsesia care deformează adevărul şi prin care, tocmai, s-ar exprima geniul lui Maistre. Dacă el n-ar fi obsedat, n-ar fi genial. Capitulând, rareori, înaintea bunului simţ al măsurii şi echităţii, Maistre se arată abia atunci mediocru. E mare când e excesiv, furibund, nedrept, ultragiant: când, deci, se comportă *en obsédé.*

Invers decât Valéry, Beckett este impenetrabilul însuşi, „l'homme surnaturellement discret", deşi crede şi el că singurul rost util al gânditorului pe pământ ar fi acela de a se cunoaşte pe sine. Şi Valéry vrea să se cunoască, să se *clarifice* pe sine, sau mai exact, să cunoască în sine spiritul universal. O altă posibilă asemănare: amândoi aleg „la situation limite comme point de départ", amândoi se află, de la început, în faţa unui zid şi persevereză în mod

brav până la sfârşit, fără să abandoneze, fără să se mişte. „Je le crois aussi volontaire qu'un fanatique – scrie Cioran despre Beckett. Même si le monde croulait, il n'abandonnerait pas le travail en cours et ne changerait pas de sujet. Dans les choses essentielles, ii est certainement ininfluençable." Acelaşi lucru s-ar putea spune despre Valéry, iar la întrebarea lui Cioran referitoare la Beckett – „les mots, qui les aura aimés autant que lui ?" – putem din nou răspunde: Valéry. *Parti-pris*-ul lui Cioran devine, în aceste condiţii, evident, atunci când, din aproximativ aceleaşi premise trage – numai pentru Valéry – concluzii negative: autorul lui *Monsieur Teste* este un *grammairien* şi un preţios, preocupat de *écriture,* teoretician al unui *„moi stérile",* „dernière étape de la lucidité, d'une lucidité décantée et purifiée de toute complicité avec les objets et les événements." Cam aceleaşi constatări le putem face însă şi cu privire la Beckett şi Michaux. Indiferent de conţinutul diferit al spiritului, *metoda* lor este aceeaşi: metoda unor obsedaţi. Ce importanţă are că gândirea lui Maistre este expresia adeziunii, obedienţei şi dogmei iar a lui Valéry exprimă refuzul, nesupunerea şi relativismul, dacă şi unul şi celălalt procedează ca nişte obsedaţi? Când până şi definiţia omului, la Valéry, are ceva din definiţia omului la Maistre: „L'homme, tel qu'il le conçoit, ne vaut que par sa capacité de nonconsentement..." ?

Absolut evident, disponibilii se situează de cealaltă parte: Eliade, Caillois, Borges. Am reţinut în treacăt la început paradoxul că *Exerciţiile de admiraţie* îşi regăsesc suflul apologetic când se referă la ei, suflu pierdut în eseul despre Valéry şi intermitent în eseul despre Eliade. Între disponibili, Eliade joacă rolul pe care-l deţine Valéry printre obsedaţi: acela de oaie neagră sau, mai bine, probabil, de *bête noire.* Într-una din tinereştile *Scrisori către un provincial,* Eliade se adresează lui Cioran: „On m'y invitait ni plus ni moins à liquider mes obsessions, à ne plus envahir les périodiques de mes idées funèbres, à aborder d'autres problèmes que celui de la mort, ma marotte d'alors et de toujours." Deloc înclinat să dea curs invitaţiei, Cioran retorchează în *Omul fără destin:* „En mon for intérieur, je reprochais à mon ami de ne s'identifier avec rien, de vouloir être *tout,* faute de pouvoir être quelque chose, d' être en somme incapable de fanatisme, de délire, de « profondeur », par quoi j'entendais la faculté de se livrer à une manie et de s'y tenir." Şi: ‚Je reprochais à Eliade d'être insaisissable, à force d'être ouvert, mobile, enthousiaste... Je me prenais à *la versatilité* de cet esprit que j'admirais..," *Versatilitate* este sinonim cu disponibilitate. Acestea fiind observaţii vechi de cincizeci de ani, Cioran le nuanţează în *Exerciţii...* , dar nu le abandonează. Chiar dacă e mai tentat astăzi să identifice curiozitatea lui Eliade cu o formă proprie acestuia de sănătate (înainte o considerase, am văzut, o boală), are grijă să precizeze: „Tout ce qui est *négatif,* tout ce qui incite à l'autodestruction sur le plan tant physique que spirituel, lui était alors et lui est toujours étranger... Je crois qu'il a une parfaite compréhension du pêché, il n'a pas le sens; il est pour cela trop fébrile, trop dynamique, trop pressé, trop plein de projets, trop intoxiqué par le possible. N'ont ce sens que ceux qui remâchent sans fin leur passé... *Des obsédés, pour parler d'eux encore."* Sublinierea îmi aparţine. A nu fi în rândul obsedaţilor înseamnă a fi „en marge de toutes les religions", „l'un des representants les plus brillants d'un nouvel alexandrinisme, qui, à l'instar de l'ancien, met toutes les croyances sur le même plan, sans pouvoir en adopter aucune", bref, „un esprit religieux sans religion".

Ceea ce are aici valoarea unui reproş explicit *(je lui reprochais)* nu mai poate fi considerat nici măcar unul implicit, când e vorba de Caillois şi de Borges. În cazul primului, exista o justificare, căci, deşi „il est contraire d'un obsédé", Cioran îi descoperă pasiunea care i-a ordonat spiritul şi opera: „la recherche et la nostalgie du primordial, la hantise des commencements, des mondes d'avant l'homme, d'un mystère «plus lent, plus vaste et plus grave que le destin de cette espèce passagère»". Caillois ar fi un „minéralogiste exalté". Dar Borges ? Finalul eseului care-i este consacrat e foarte interesant şi s-ar putea să conţină un răspuns la întrebarea pe care am pus-o la început de tot. Mărturisindu-şi admiraţia pentru curiozitatea universală a argentinianului, Cioran o circumscrie astfel: „La curiosité

universelle n'est signe de vitalité que si elle porte la marque absolue d'un moi, d'un moi d'où tout émane et où tout aboutit: souveraineté de l'arbitraire, commencement et fin que l'on peut interpréter selon les critères les plus capricieux. Où est la réalité dans tout cela? Le Moi – farce suprème..." Obsedatul şi disponibilul se întâlnesc, paradoxal, tocmai în acest arbitrar, în această farsă a Eului, care l-a condus pe Borges la explorarea metafizică a iluziei şi la jongleria cu ilimitatul. Intâlnire care marchează de fapt maximum de distanţă între unul şi altul, între spiritul religios, capabil să sufere şi să se roage, şi spiritul ludic, care poate avea înţelegerea păcatului, dar nu şi sensul lui. Paradoxul din finalul eseului arată, dacă nu mă înşel, nu numai că spiritele se pot clasifica în două categorii – după cum se ataşează până la obsesie de o unică idee-realitate sau se dovedesc infidele tuturor ideilor-realităţi – dar că există un loc înalt în care clasificarea însăşi nu are nici o însemnătate şi unde „la rage" a lui Maistre şi „le souvenir enciclopédique" al lui Borges stau foarte bine împreună. Din perspectiva acestui loc se explică de ce poate admira Cioran şi ceea ce nu împărtăşeşte, la fel cum poate refuza ceea ce iubeşte. Şi se prea poate, în sfârşit, ca marile iubiri – nerecunoscute, mascate – din *Exercices d'admiration* să fie obsedatul Valéry şi disponibilul Eliade, în pofida faptului că ei, tocmai ei, au parte de toate reproşurile...

1988

Arhiva Cioran

Primăria Municipiului Sibiu.

No. 5579 1928 Cert.

CERTIFICAT

Noi, primarul municipiului Sibiu, certificăm prin aceasta, că pe seama d-lui

Emil Cioran de profesiune profesor născ. la data de

30/X 1884 în comuna Rășinari jud. Sibiu

locuitor în Sibiu, Strada (Piața) Cetățuia Nr. 28

precum și pe seama familiei sale și anume: a) Soția —— născ. ——

născ. la —— d) Copil Emil — 8/IV/911.

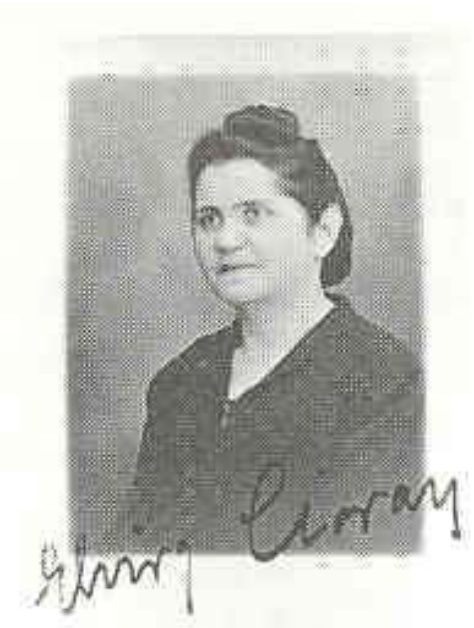
s'a eliberat de către noi sub Nr 889/928 un certificat de naționalitate în baza faptului, că

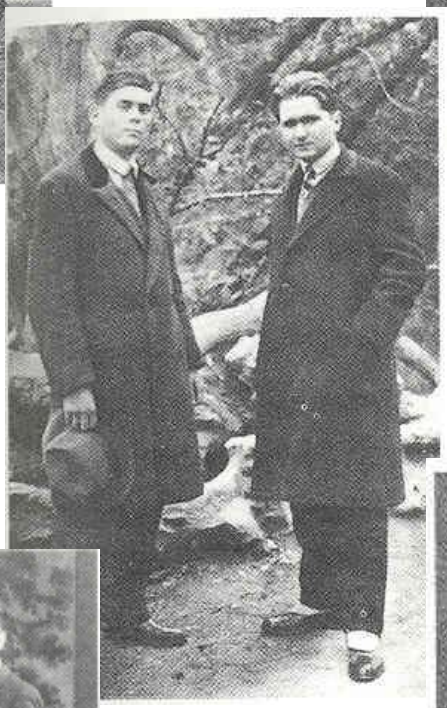
este inscris în registrul de naționalitate al municipiului Sibiu sub Nr. 1793

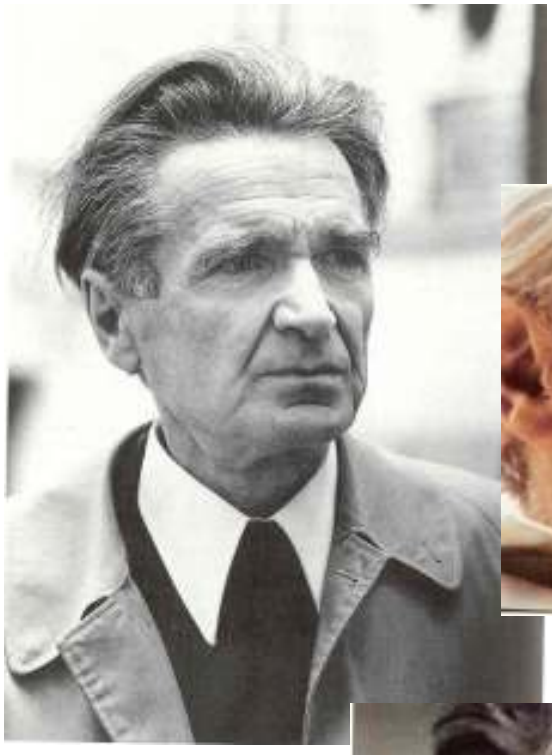
Sibiu, la 8 Octombrie 1928

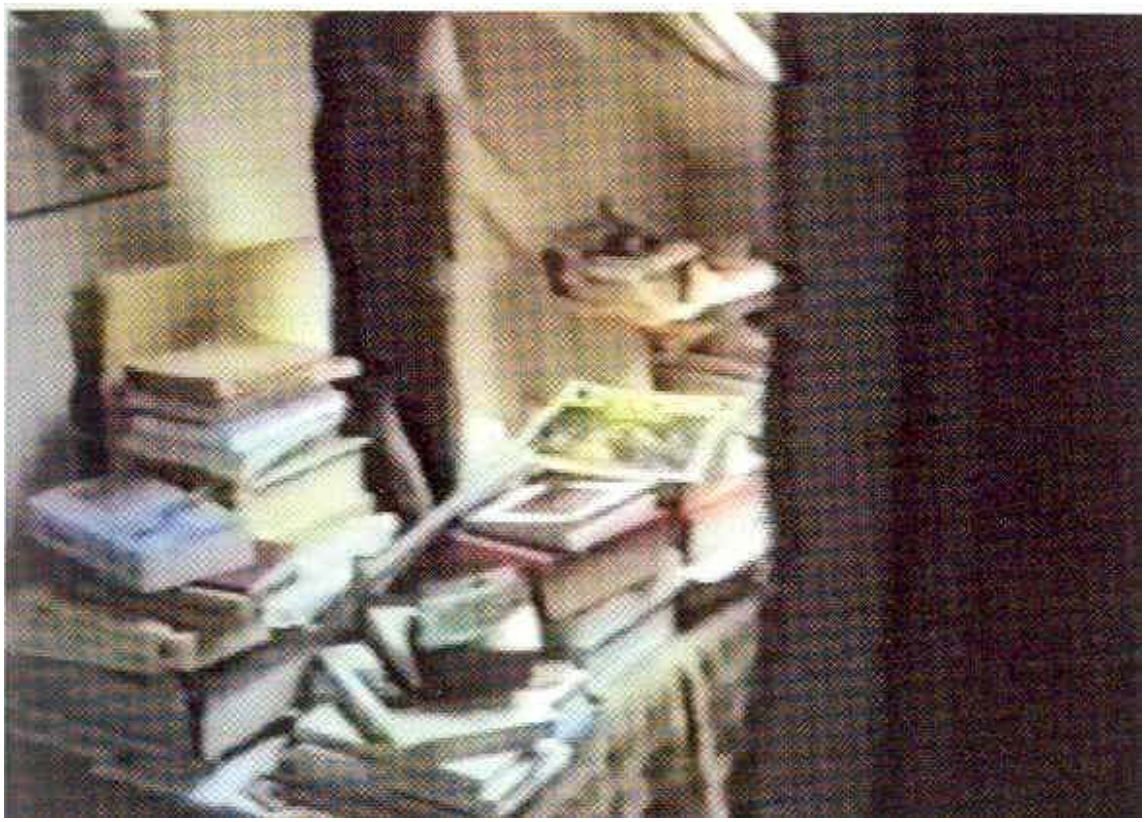
PRIMAR, / SECRETAR GENERAL,

Model Nr. 47 Certificat ref. la cert. de naț.









SUPPLÉMENT AU NUMÉRO 5000

ÉTUDE

CIORAN

«L'homme et ses contradictions»

Pour Gabriel Marcel

UN ALLIÉ A CONTRE-COURANT

Un Roumain, grand moraliste français

OU LE NIHILISME CONTEMPLATIF

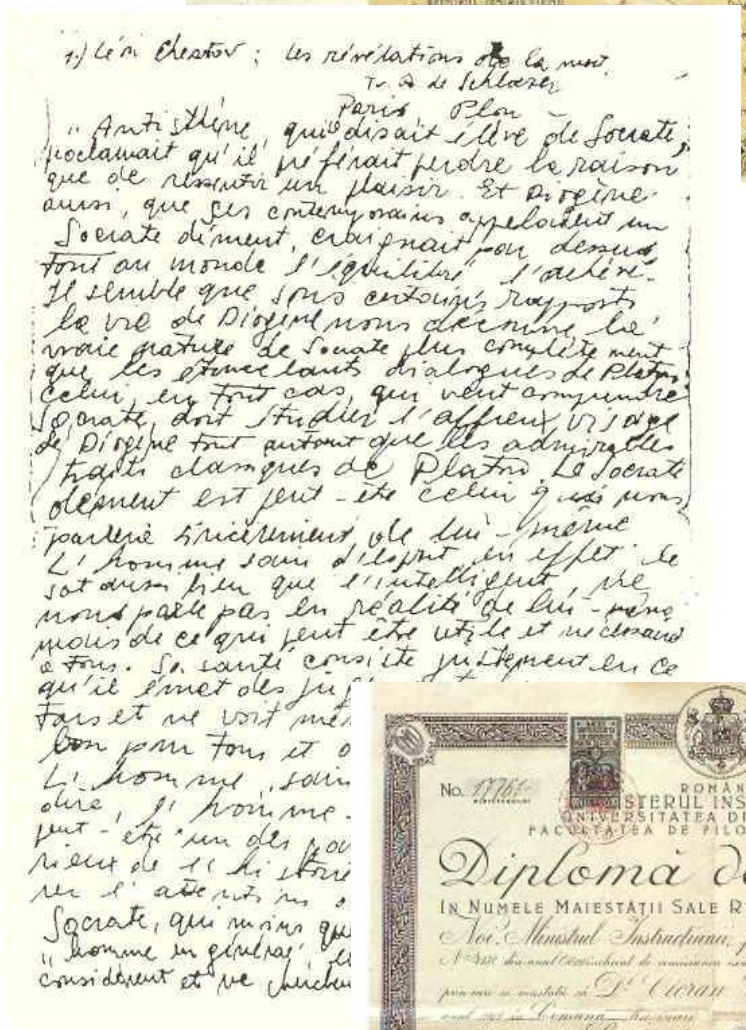
DE LA TENTATION D'EXISTER A LA QUÊTE DU VIDE

Des steppes de fin du monde

FLORILÈGE

L'ÉGLISE ROMAINE
ET LES CATHARES ALBIGEOIS

REGATUL ROMÂNIEI
MINISTERUL INSTRUCȚIUNII
DIPLOMA
DE
BACALAUREAT


1) Le vrai Créateur : les révélations de la mort
Paris
Platon
« Anti sthène, qui disait à élève de Socrate, proclamait qu'il préférait perdre la raison que de ressentir un plaisir. Et Diogène aussi, que ses contemporains appelaient un fou au monde l'égalité, l'oubli. Il semble que sous certains rapports la vie de Diogène nous donne une vraie nature de Socrate plus complètement que les admirables dialogues de Platon. Celui-ci, en tout cas, qui veut connaître Socrate, doit étudier l'affreux visage de Diogène tout autant que les admirables traits classiques de Platon. Le Socrate éternel est peut-être celui à qui personne ne parle sincèrement, vis-à-vis duquel on ne joue pas la comédie. L'homme sous l'esprit est aussi bien que l'intelligent, peut-être même plus que lui. Il ne nous parle pas en réalité de lui-même plus de ce qui peut être utile et nous devons à tous. Sa sainteté consiste justement en ce qu'il [illegible] Dans et ne voit mes [illegible] pour tous et [illegible] L'homme, soit [illegible] plus, l'homme [illegible] peut-être un des [illegible] rient de [illegible] [illegible] ne l'attendons [illegible] Socrate, qui ne nous [illegible] l'homme en général, [illegible] considérent et ne [illegible]

ROMÂNIA
MINISTERUL INSTRUCȚIUNII
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE ȘI LITERE
Diplomă de Licență
ÎN NUMELE MAIESTĂȚII SALE REGELUI CAROL AL II-LEA
Noi, Ministrul Instrucțiunii, pe baza Procesului-Verbal
pentru care se conferă D-l Cioran E. Emil
Diploma de Licență în Filosofie și Litere
Bucureșci, anul 1932, luna Iunie 21
No. 1161

Bulletin de santé. Années 30.

BULETIN DE ANALIZĂ

105813

PASPORT

Reichsausländer

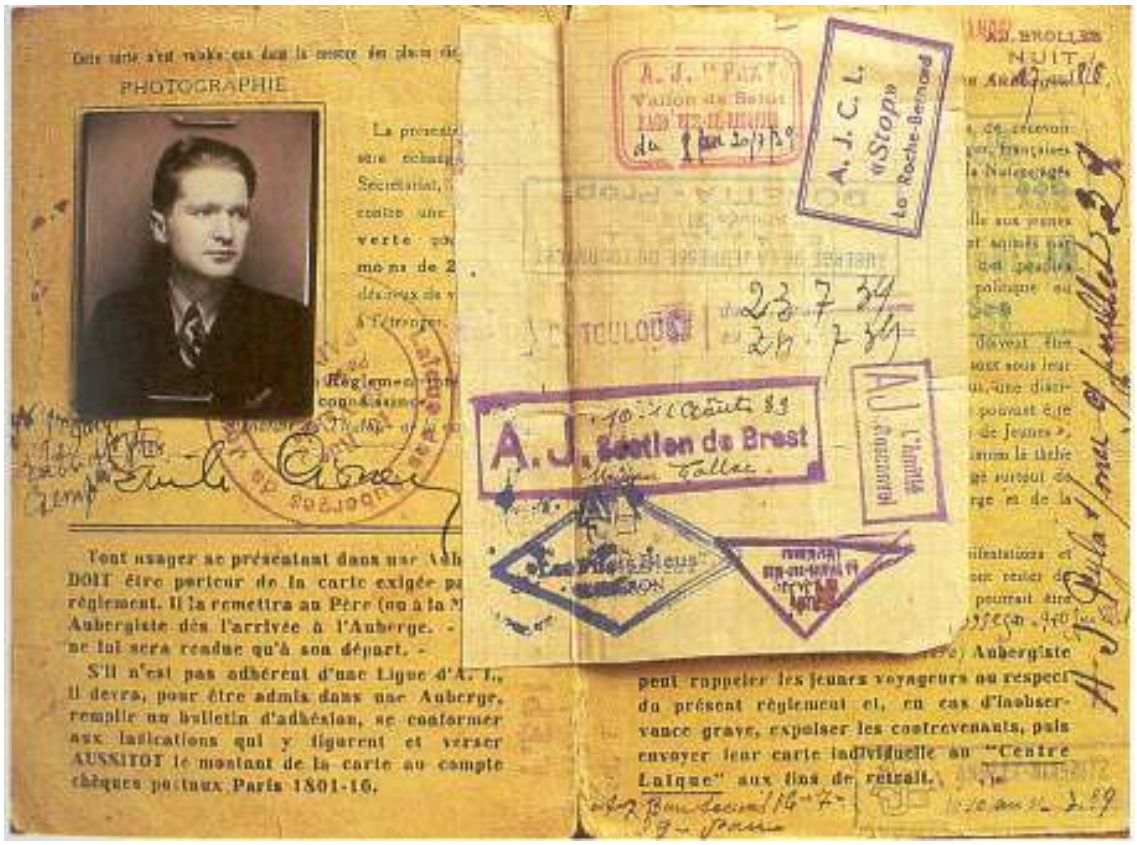
Ausweiskarte

Staatsangehörigkeit: Rumäne
Ausweiskarte
für Herren — Frl. — stud.
Emil Cioran
Winter-Semester 1933/34
Sommer-Semester 1934
Winter-Semester 1934/35
Sommer-Semester 1935
UNGÜLTIG
Abgangszeugnis liegt bei
13. MRZ. 1934
Nur gültig mit Semesterstempel

Le Rapprochement International des Jeunes
MEMBRE ADHÉRENT
1938

FACULTÉ DES LETTRES
CARTE D'ÉTUDIANT N° 834

FACULTÉ DES LETTRES
IMMATRICULATION
CARTE D'ÉTUDIANT N° 912
valable pour l'année scolaire 1938-1939
Mlle Cioran Emile
11 rue du Sommerard
Signature de l'Étudiant


PHOTOGRAPHIE
Tout usager se présentant dans une Auberge DOIT être porteur de la carte exigée par le règlement. Il la remettra au Père (ou à la Mère) Aubergiste dès l'arrivée à l'Auberge. - Elle lui sera rendue qu'à son départ. -
S'il n'est pas adhérent d'une Ligue d'A. J., il devra, pour être admis dans une Auberge, remplir un bulletin d'adhésion, se conformer aux indications qui y figurent et verser AUSSITOT le montant de la carte au compte chèques postaux Paris 1801-16.
A. J. "Paix" Maison de Secours
A.J.C.L. "Stop" La Roche-Bernard
A. J. Section de Brest
Auberge de Jeunesse
peut rappeler les jeunes voyageurs au respect du présent règlement et, en cas d'inobservance grave, expulser les contrevenants, puis envoyer leur carte individuelle au "Centre Laïque" aux fins de retrait.

RÉGIME SPÉCIAL

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

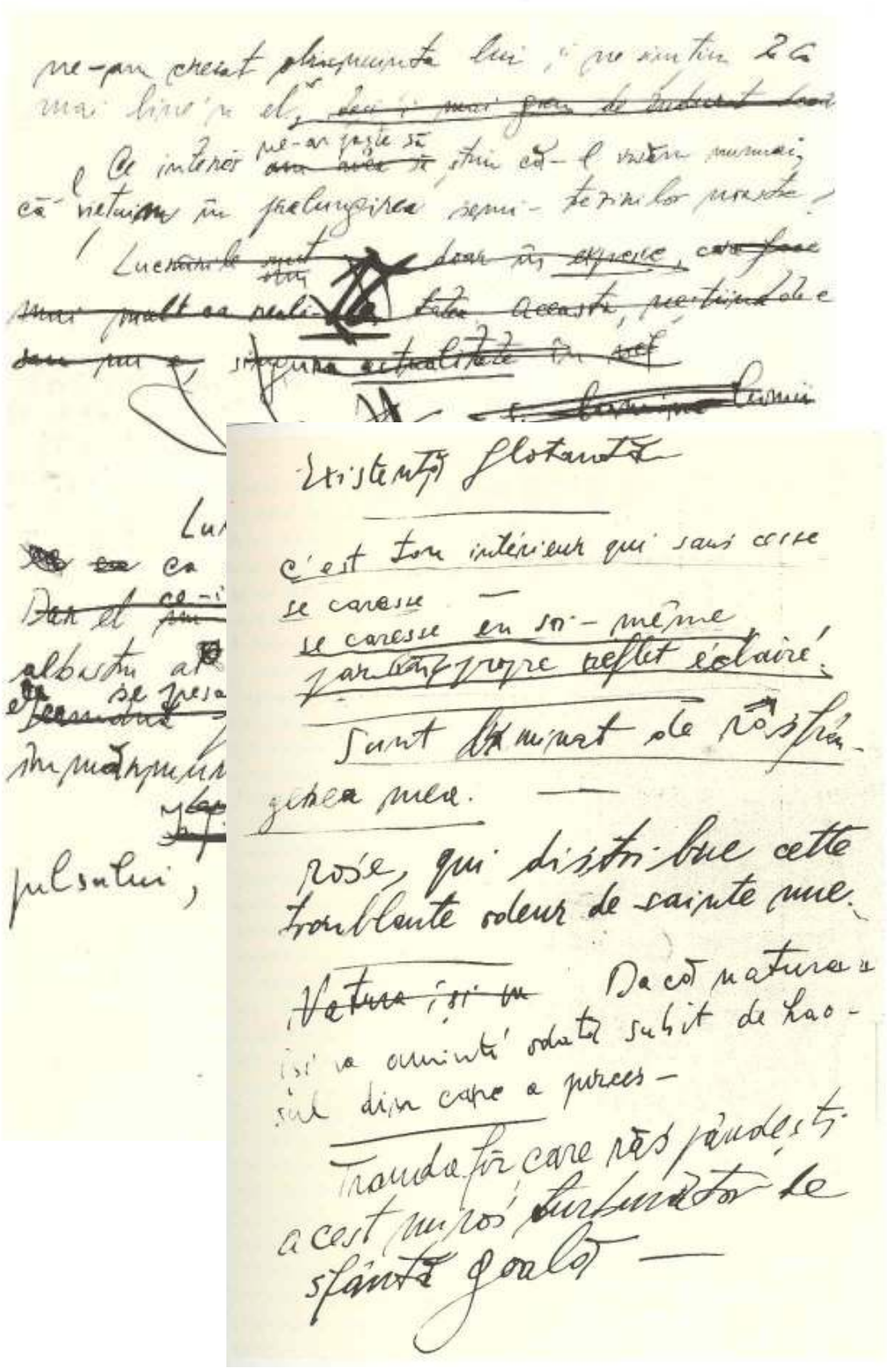
N° 22734

Départ[t] des Imprimés

M. Emil Cioran

Titres ou Profession : Lecteur au service de Salut Roumanie

Adresse : Hôtel du Commerce Paris V



Existența flotantă

c'est ton intérieur qui sans cesse
se caresse —
se caresse en soi-même
par son propre reflet éclairé.

Sunt dezmierdat de roșcățenia mea. —

Rose, qui distribue cette
troublante odeur de sainte mue.

Natura își dă Da cât natura e
(și) o amintă odată subit de lacrimile din care a purces —

Trandafir care răspândești
acest miros tulburător de
sfântă goală —

Le parasite des poètes

par Emile CIORAN

Emile Cioran, Roumain et fils d'un prêtre orthodoxe, vient d'écrire directement en français un essai qui ne manquera pas d'attirer l'attention : « Précis de décomposition » (à paraître chez Gallimard). Il y attaque violemment ceux qu'on appelle « les justes » ou « les purs » : « Les vrais bienfaiteurs de l'humanité sont les sceptiques, les faindants, les esthètes », s'y livre à une apologie des civilisations décadentes et y professe un nihilisme sans concessions.

Il ne saurait y avoir d'aboutissement à la vie d'un poète. C'est de tout ce qu'il n'a pas entrepris, de tous les instants nourris d'inaccessible, que lui vient sa puissance. Ressent-il l'inconvénient d'exister ? Sa faculté d'expression s'en trouve raffermie, son souffle dilaté.

Une biographie n'est légitime que si elle met en évidence l'élasticité d'une destinée, la somme de variables qu'elle comporte. Mais le poète suit une ligne de fatalité dont rien n'assouplit la rigueur. C'est aux ingauds que la vie échoit en partage ; et c'est pour suppléer à celle qu'ils n'ont pas eue qu'on a inventé les biographies des poètes...

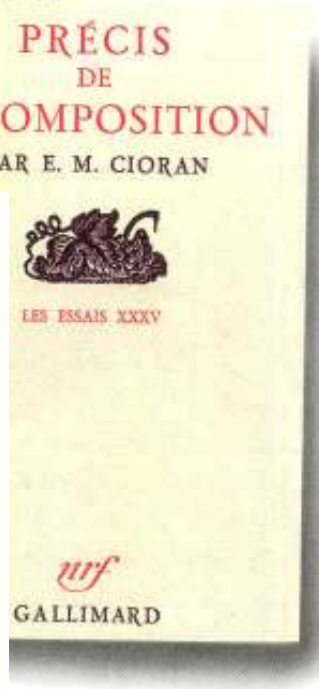
La poésie exprime l'essence de ce qu'on ne saurait posséder; sa signification dernière : l'impossibilité de toute « actualité ». La joie n'est pas un sentiment poétique. (Elle relève néanmoins d'un secteur de l'univers lyrique où le besoin réu-

nit, en
mes et
vu un
pas un
d'écœu
ter un
sible
ombre
sie et
lité es
est-il
compos

der comment il a ressenti la vie quand c'est par la mort qu'il a été vivant? Lorsqu'il succombe la tentation du bonheur, — il appartient à la comédie... Mais par contre, des flammes émar de ses plaies.
licité — cette
tueuse du mal
à la nuance
à tout accent
lin se réfugia
songe et tran
des ivresses
de l'irréalité...
Le poète
odieux du ré
n'emportait

Pré-publi

12 Août 1940



Un « penseur crépusculaire »

LES LIVRES, par Maurice NADEAU

E. M. CIORAN

A propos de « la Chute dans le temps »

UN CYNIQUE FERVENT : E.-M. CIORAN

LES COLÈRES D'E.-M. CIORAN

COMBAT LETTRES

CIORAN LE TROGLODYTE

Ion Deaconescu

Cioran – melancolii epistolare

Crescut în cultul timidității şi al reținerii în fața unor întâmplări şi evenimente de importanță reala ori relativă, Cioran, în viață ca şi în scris, se tânguie întruna, mereu e nemulțumit de cineva dar şi de sine, suferă de o afectare aproape delirantă ce atinge proporțiile unui cataclism interior şi mai tot timpul e lovit de crize de urât apăsător, de plictiseală ori de nenorociri inventate de el însuşi.

De aceea, într-o bună parte din corespondența sa cu părinții, cu fratele şi sora, cu celelalte rude apropiate, cu vechile cunoştințe, el se dovedeşte un îndârjit demolator al bucuriei ce ar trebui să fie comunicată, al informației purtătoare de entuziasm. În orice epistolă, mai puțin în corespondența cu părinții, îşi manifestă indignarea şi suspiciunea, deplânge faptul că s-a născut şi că existența, în diversitatea ei, miroase a trădare, a lipsă de sens şi iubire.

În epistolarul purtat cu mama şi tatăl său, Cioran le transmite acestora, într-un registru simplist şi lapidar, doar informații referitoare la starea lui de sănătate, cât şi puține date despre situația materială, la început dezastruasă, apoi staționară, în sensul că „se descurcă" financiar şi, din când în când, apar şi considerații succinte despre stadiul elaborării unor cărți ori apărute deja, cărora le prevede un viitor dezastruos.

Informația cioraniană din scrisorile expediate în țară nu produce niciodată tulburări sentimentale, e lipsită de gravitate, vizează doar probleme generale şi nu evenimente, fără a reverbera afectiv doar consolează destinatarul.

Elevul lui Iov şi al lui Chamfort este un corespondent lipsit de inspirație, jubilația nu este niciodată prezentă în scrisorile sale către părinți, poate se jenează că aceştia au o existență grea şi, în consecință, tonul e calculat, protocolar, socotind că scrisoarea lui le-ar putea produce un cutremur în suflet şi de aceea evită să le furnizeze detalii despre viața lui pariziană, plină de frustări, e adevărat, dar, uneori succesul nu-i lipseşte, ca şi gloria dobândită în cele din urmă.

Un capitol extrem de emoționant al corespondenței îl reprezintă momentele când este informat epistolar sau prin telegrame, de moartea unuia sau altuia dintre părinți. Orice scrisoare expediată de Cioran în clipele de un tragism real, aproape vindicativ, nu se vrea o participare sufletească profundă la starea de suferință pricinuită de moartea celor dragi. Aflând de dispariția tatălui, cel care, în tinerețe, încearcă sa-l „îmblânzească" printr-o atitudine austeră şi cenzurativă, el se dovedeşte a fi un personaj cerebral, chiar bizar, pentru că „faptul de a muri, crede el, este extraordinar. Cel care moare ne insultă: nimic nu mai contează pentru el; iată-ne reduşi la zero în ochii lui, aşa cum şi el este în ochii noştri." Iată ce-i scrie mamei sale în scrisoarea din 18 decembrie 1957: „Mamă dragă, gândurile mele merg spre voi toți în momentul acesta de nesfârşită durere. Aşa a voit deci soarta ca să nu pot revedea pe tata şi să nu pot fi alături de voi în clipele unei despărțiri. Întristarea mea ar fi insuportabilă dacă nu m-aş gândi că pentru el e poate mai bine că a scăpat de amărăciunile vieții, de umilințe şi de boală, precum şi de suferințele de care îmi vorbea în fiece scrisoare.

Scrieți-mi, pe dată ce veți putea cum s-a săvârşit din viață, şi dacă a trecut prin mari dureri fizice. De asemenea, unde a fost înmormântat.

Dragă mama, dragă Sica, Nuțu şi Relu, vă îmbrățişez pe toți şi plâng împreună cu voi pe scumpul nostru tată. Miluț"

Refuzăm să credem, luând cunoştinţă de această scrisoare, că dispariţia părintelui nu a reverberat profound în conştiinţa şi-n sufletul scriitorului, starea lui emoţională reducându-se la un patetism precar de-o clipă, la o dezvăţare încremenită în tristeţe pasageră. Iată, că şi în situaţii limită, Cioran ne uimeşte cu atitudinea lui nonconformistă, care-ţi provoacă frisoane. E o îndurerare atipică, nu durere, ci o formă discursivă de receptare a dispariţiei unei fiinţe dragi, dar şi de acceptare, în limitele unei credinţe primare, a destinului implacabil, adică trecerea în nefiinţă. Şi, totuşi, trebuie să-i acordăm circumstanţe atenuante: Cioran nu şi-a revăzut părinţii, fratele, sora şi celelalte rude din anul 1937, când a plecat la Paris. Absenţa totală a acestora din viaţa lui cotidiană i-a provocat un neant, un deşert al gândurilor şi al sentimentelor faţă de cei dragi, „uitaţi" într-o Românie crepusculară. A învins orgoliul personal, spiritul eretic şi capricios, mândria de a nu face compromisuri. Mai mult decât atât, Cioran trăieşte într-o perioadă convulsivă din punct de vedere istoric şi politic, ţara sa şi-a închis graniţele, concetăţenii l-au uitat, în vreme ce el, într-un Paris bulversant de frumuseţi, dar rece şi neprimitor, se zbate între voinţa de a reuşi prin propriul scris şi neputinţa de a-i ajuta efectiv şi real pe cei lăsaţi acasă. În aceste împrejurări luciditatea şi abolirea, mai mult sau mai puţin profundă, a trăirilor faţă de cei dragi îl vor proiecta într-o disperare zilnică, atunci când fiorul dispare ori se diminuează, iar incapacitatea de a-i ajuta devine tot mai vizibilă şi se dilatează cu orice mesaj de ajutor venit de la Sibiu. E vremea să recunoaştem că cel care-i şocase pe români printr-un comportament singular şi o gândire de o originalitate debordantă, în anii cât trăise la Sibiu şi Bucureşti se vede proiectat mai tot timpul la Paris, într-o situaţie delicată, ba chiar penibilă: trebuie să facă faţă permanentelor cereri venite din partea părinţilor, rudelor, prietenilor, care îi solicită tot felul de lucruri: medicamente, haine, rechizite şcolare, alimente etc. Iată ce-i scrie fratelui său Relu, într-o scrisoare datată 1 decembrie 1958: „am trimis numai un colet cu două paltoane. Voi trimite în două-trei zile un alt colet pentru Leana, cu un palton de tweed de calitate bună, deşi purtat fără să fie uzat. Dacă Leanei nu-i convine, sau nu-i place sau e prea scump la vamă, nu-l reexpediaţi, abandonaţi-l. Am alăturat un bolero, iar pentru tine o cămaşă de sport." Alteori le trimite ceai, cafea, cacao, dar şi încălţăminte şi tot felul de lucruri procurate de la diverse cunoştinţe. Până in anul 1990, autorul *Schimbării la faţă a României* a expediat rudelor din România tot felul de bunuri, marea lor majoritate provenind din donaţiile unor prieteni şi apropiaţi ai marelui scriitor. Este aproape sigur că Cioran se simte, într-o bună măsură, vinovat de starea şi situaţiile dificile prin care au trecut părinţii, fratele, sora şi alte rude. „Dezrădăcinarea" le-a provocat, involuntar ori nu, un tratament dur din partea autorităţilor care l-au judecat întotdeauna cu maximă gravitate pe „transfugul" care s-a bucurat în cele din urmă de notorietate europeană. El, scepticul de serviciu al lumii, şi-a interzis disprețul şi grandoarea şi a renunţat la propriile principii morale pentru a-i ajuta pe cei aflaţi într-o situaţie disperată în România: a cerut ajutorul celorlalţi, a adunat haine, a plătit medicamente din precarul său venit numai pentru a primi un cuvânt de laudă şi de mulţumire de la cei din ţară. În acest sens, a întemeiat un soi anume de complicitate cu o realitate pariziană rece şi neînţelegătoare, care, în cele din urmă, s-a dovedit a fi cât de cât umană şi generoasă.

Revenind însă la acele momente de un dramatism aparte, pricinuite de dispariţia tatălui, a mamei şi a surorii sale trebuie să remarcăm iarăşi câteva reacţii insolite ale lui Cioran. În ziua de 18 octombrie 1966 primeşte două mesaje importante: dimineaţa, o carte poştală expediată de mama sa, în data de 8 octombrie, care-i spunea, pentru a câta oară, că a „căzut într-o melancolie a bătrâneţii", mesaj ce nu prevestea în vreun fel vestea groaznică din seara respectivei zile: trecerea acesteia în nefiinţă. Seara, Cioran primeşte o telegramă, o citeşte şi revine în mijlocul musafirilor săi ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Iată cum descrie el însuşi aceste momente în *Caiete* (vol. II, pp. 124-125): „Am revenit fără să le spun nimic celorlalţi. Cu toate astea, pe la ora 11, J.M. îmi spune că trebuie să plece, că probabil sunt obosit, că sunt palid. Eu totuşi mi-am ascuns mâhnirea cât am putut mai bine, şi cred că

am fost foarte *vesel* tot timpul." Atenţie: *mâhnirea* şi nu suferinţa, drama, durerea, disperarea, chinul. Mai mult decât atât, amfitrionul după citirea informaţiei primite este chiar vesel, cum declară el însuşi.

La o zi după cutremurătoarea veste privind moartea fiinţei celei mai iubite din lume, mama, iată cum se confesează într-o scrisoare fratelui său, Relu: „i-am scris fratelui meu că moartea mamei este o eliberare şi chiar o *soluţie*. Acest ultim cuvânt e de-a dreptul oribil, cu atât mai mult cu cât s-ar putea crede că este o soluţie pentru noi. Când bineînţeles că era doar pentru mama" (*Caiete*, II, P. 127).

Sintagma „soluţie" ne înspăimântă, ca şi când una din căile de rezolvare a dramelor existenţiale ar fi chiar moartea. Ideea este aproape monstruoasă şi chiar inumană. Nu Dumnezeu, ci moartea este unica soluţie supremă. Această judecată este crudă şi greu de înţeles. Negarea vieţii înseamnă chiar negarea lui Dumnezeu. „Omul şi Dumnezeu faţă în faţă, spunea Nae Ionescu, pot să ajungă la un fel de înţelegere, de pătrundere reciprocă, nu numai în cazul în care şi omul este deschis lui Dumnezeu, dar şi Dumnezeu se deschide omului."[3]

Vasăzică, mama sa l-a regăsit pe Creator, i-a stat în faţă şi s-au înţeles: „e timpul să mor". Ideea aiuristică venită din partea unui specialist în trăiri ale absurdului şi ale negaţiei, duse până la ultimele consecinţe. Este adevărat că „în lumea asta există desigur şi ceva real", atrăgea atenţia Keats, dar să afirmi că moartea părintelui e o soluţie pentru acesta mi se pare de un cinism grotesc, deşi, şi de data aceasta, Cioran îşi deschide o poartă de salvare spunând că „orice afirmaţie şi, cu atât mai mult, orice credinţă provin dintr-un fond barbar pe care cei mai mulţi oameni, dacă nu chiar toţi, au fericirea să-l menţină şi pe care doar scepticul – încă o dată: cel adevărat, cel consecvent – l-a pierdut sau l-a lichidat, nemaipăstrând din el decât vagi urme, prea slabe pentru a-i influenţa comportamentul sau ideile."[4]

Dacă ne vom ghida după acest text, Cioran nu este un sceptic adevărat şi consecvent pentru că şi-a pierdut substanţa fondului barbar şi, în consecinţă, îl suspectăm de o indiferenţă şi derută psihică capitale, dacă nu cumva se joacă cu noi, cititorii săi. Să fie capabil Cioran ca, în clipe de profundă durere, să-şi mascheze sentimentele şi trăirile adevărate, să-şi ascundă lacrima şi să-şi frâneze bătăile inimii îndurerate? Ar fi extraordinar să ne găsim în faţa unui tragedian care, sfâşiindu-şi carnea, se joacă de-a comedia.

Însă seria întâmplărilor legate de moartea mamei nu ia sfârţit, pentru că în ziua de 21 octombrie Cioran are parte de o altă surpriză ca şi când însuşi Dumnezeu a pus la cale o farsă de proporţii: primeşte scrisoarea mamei sale, expediată în 12 octombrie şi sosită la Paris la trei zile după moartea ei: „ca un mesaj de dincolo de mormânt. Lucru semnificativ, din primăvară şi până acum e singura misivă în care nu-mi trimite veşti despre sănătatea ei, nici nu se plânge de durerile ei de cap".[5]

Dar tragedia familială nu se opreşte aici, de parcă Parisul ar reprezenta destinul tragic al lui Cioran: la cinci săptămâni după pierderea mamei, scriitorul primeşte încă o lovitură teribilă: moartea sorei sale, fratele său fiind cel care îi comunică că „a murit *şi* sora noastră". Doar acum suferinţa sa atinge punctul maxim de tensiune, conştientizând parcă „blestemele" de care a avut parte: „soră-mea fiind moartă, cumnatul meu invalid, iar nepotul meu buimăcit, pierdut, incapabil să se ocupe de cei trei copii ai lui, iată-mă obligat moral să-i ajut, să am grijă de ei, eu care am făcut orice să nu mă perpetuez, ca să nu am *moştenitori,* pe de-o parte dintr-un soi de groază instinctivă de a împărtăşi răspunderile celorlalţi, pe de alta dintr-o vie repulsie pentru tot ce înseamnă *viitor*. Iată-mă acum pedepsit şi pus în faţa unor obligaţii de care-mi este imposibil să fug. Până acum mi-am ajutat familia ca un diletant; de acum înainte va fi ceva serios. O perioadă *nouă* începe pentru mine."[6]

[3] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, Bucure;ti, 1995, p. 41.
[4] Emil Cioran, *Căderea în timp*, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 67.
[5] Cioran, *Caiete*, II, op.cit., p. 129.
[6] Cioran, *idem*., p. 140.

Sunt treizeci de ani de când şi-a văzut sora pentru ultima oară. „Cum să plângi pe cineva când abia îți aminteşti cum arată?”, se lamentează Cioran. Ca să se întoarcă în copilărie nu se mai poate; amintirile s-au temperat şi s-au şters imaginile, totul este neclar, o pâclă pluteşte peste lumea Răşinarilor şi a Sibiului, nimic nemaifiind ca înainte. Durere contra pasiunii devenirii, uitare contra iubirii de sine.

Şi ca simetria evenimentelor să fie perfectă, în ziua de 29 noiembrie primeşte de la sora sa o carte poştală, scrisă cu unsprezece zile înainte de a se prăpădi de o hemoragie cerebrală.

Aceste două decese şi întâmplările stranii legate de ele par o pedeapsă nedreaptă şi nemeritată de Cioran, un fel de ispăşire a culpei de a nu fi fost prezent la căpătâiul celor plecați în eternitate. Cu toate că scriitura are o relație specială cu suferința, creația lui fiind pătrunsă de triada Dumnezeu-om-durere, de data aceasta este condamnat de o altfel de suferință, mult mai profundă şi mai neaşteptată, chinuitoare, uneori chiar devastatoare. Pierderea mamei şi, la scurtă distanță, a surorii sale l-a însemnat pentru o vreme, crezând cu tărie în forța mântuitoare a suferinței, care întotdeauna este legată de om, îndeosebi de cel mai drag. Şi Cioran ştie cel mai bine că omul nu se mai poate salva de suferințe decât pierzându-şi libertatea.

Or, în viziunea lui, suferința e doar o consecință a împăcării cu Dumnezeu, unul indiferent şi inconsecvent în manifestări.

În ceea ce priveşte corespondența cu prietenii, tonul lui Cioran se schimbă substanțial: grijă şi profunzime când îi scrie lui Eliade şi Noica, umor, ironie şi desfătare verbală în epistolele către Arsavir Acterian, amiciție şi melancolii rafinate răzbat din scrisorile expediate lui N.Tatu, Bucur Țincu, Jeni Acterian, Mircea Zapraţan.

Emil Cioran îl întâlneşte pentru prima oară pe Mircea Eliade, idolul „noii generații”, în 1932, la Bucureşti, unde venise pentru a urma „de vagues études de philosophie”, cum îşi aminteşte în articolul *Les debuts d'une amitie,* publicat în volumul *Mircea Eliade,* L'Herne, Paris, 1978.

În acel climat de frenezie a anilor '30, ce-i molipsise pe tinerii intelectuali români, cu voința de a provoca Istoria prin fapte şi gesturi şocante, tânărul transilvănean, marcat de exercițiile tulburătoare ale unei existențe ratate şi compromise, cum îi plăcea să braveze, întâlneşte în Bucureşti o pleiadă de personaje, unele fascinante prin manifestări de inteligență debordantă, altele de o originalitate impusă şi acceptată de către o majoritate cu apetit pentru inedit şi spectacol.

Eretic şi insolent în comportament, filistin şi mereu nemulțimit, Cioran se face remarcat printr-un stil existențial nonconformist, ce frizează chiar infatuarea. Conectat la tensiunile unei disperări bine regizate, cu stil şi competență, tânărul din Răşinari devine simpatizat de enciclopedistul Eliade, de competentul Vulcănescu, de Comarnescu, de Noica, ce-i va deveni ulterior un prieten exigent în „ajustări” de conduită, de Eugen Ionescu, negativist „in nuce”, de elocventul Ţuțea etc.

Ei toți, reprezentanți autentici ai Generației '27, se consideră apostoli şi mântuitori ai neamului prin instaurarea unei noi spiritualități, profundă, expresivă şi creatoare. Prin trăirea lor interioară dramatică, disperată şi purificatoare, aceştia propun altfel de experiențe de viață, un „om nou” caracterizat de înflăcărare, pasiune devastatoare, angajament şi dăruire totală.

Angajați cu fervoare în căutarea unei spiritualități exemplare şi lucide, primenitoare de conştiințe şi trăiri nonconformiste, aceşti tineri vor adera, fără nici o reținere, la tensiunile inițiatice provocate de Mircea Eliade prin *Itinerarul spiritual* în care se subliniază câteva repere fundamentale: „trăirea cu sens, trăirea pentru un ideal, pentru o valoare”, umanismul şi naționalismul în direcția promovată de Ortega, Spengler, Unamuno, Klages, Hartmann, Valéry; „trăirea în universalitatea absolută”, în „asceză şi viață mistică”, în linia lui Paul Tillich, Tereza de Avila, Barth, Maritain etc.

Această generație, obsedată de sinteză şi de excese, de ambiții şi ratări spectaculoase, efervescentă şi productivă sub aspectul manifestărilor intelectuale şi al exagerărilor mistice şi

ideologice, îşi doreşte, printr-o implicare, uneori de o mare intensitate doctrinară, să schimbe faţa societăţii, să participe efectiv la re-scrierea acesteia printr-o infuzie de energii nestăvilite, să asigure unitatea sufletească a românilor, să exprime în forme universale specificitatea sufletului românesc şi să pregătească naţiunea pentru vremurile grele ce vor veni, cum susţinea şi Mircea Vulcănescu.

Încadrat de acesta în direcţia „spiritualităţii agonice", marcată de o luciditate pronunţată, de tragism şi negaţie ostentativă, alături de Eugen Ionescu, I. Dobridor, P. Manoliu, M. Ilovici, Emil Cioran se va implica sentimental în activităţile grupării „Criterion", iniţiată de Petru Comărnescu, in 1932, conferenţiind, în Sala Dalles, la 22 februarie şi 8 martie 1933 despre „Pragmatism" şi „Cultra individualistă".

În climatul de fanatism şi idealuri eşuate, de trăire şi nebunie „aşezaţi intr-un colţ al Europei, dispreţuiţi sau ignoraţi în întreaga lume, voiam să facem să se vorbească despre noi..." „a face istorie era cuvântul care ne revenea fără încetare pe buze: era cuvântul nostru de ordine. Ne improvizam destinul, eram în revoltă deschisă împotriva neantului nostru. Şi nu ne era teamă de ridicol."

Iată, în sinteză, împrejurările în care Cioran îl cunoaşte pe Eliade, prietenia lor, peste ani, dovedindu-se exemplară şi atipică.

O serie de scrisori îi sunt expediate lui Cioran în 1936 şi 1939.

Aflăm, de exemplu, că Eliade, în calitate de girant al apariţiei lucrării *Cartea amăgirilor* îi comunică prietenului său stadiul tipăririi manuscrisului: căte pagini s-au cules, corectura făcută la 40 de pagini, necesitatea anunţării titlului. Viitorul istoric al religiilor îi atrage atenţia prietenului său că, în parte, *Cartea amăgirilor* este mai puţin reuşită decât *Pe culmile disperării*, în sensul unor facilităţi excesive, unele pagini fiind „menstruate". Şi totuşi, volumul i-a procurat unele lucruri cu care se împacă admirabil, afară de consideraţiile privitoare la satul românesc, pe care nu le admite în nici un fel.

În plan literar, Eliade îi împărtăşeşte lui Cioran terminarea lucrării sale *Domnişoara Christina*, o carte proastă, „hip hip, ura".

Într-o altă scrisoare îi atrage atenţia că i-a apărut romanul *Huliganii*, pe care-l consideră a fi „cel mai bun roman românesc. Singurul în care e vorba de morală şi politică" şi-l obligă pe amicul său să-l citească şi chiar să scrie despre el.

Răzbat din aceste epistole diverse reacţii în legătură cu viaţa politică şi socială a României cât şi a Europei care, după opinia lui Eliade, crapă „de prostie, de lichelism, de luceferism, de confuzie". În plus, Eliade este de părere că evul lor se va sfârşi apocaliptic, iar în 30-40 de ani, arta, cultura şi filosofia vor ajunge la periferia societăţii.

Într-o scrisoare expediată din Berlin, unde se află de două săptămâni, acesta îi aduce la cunoştinţa lui Cioran că a fost şi în Anglia, trimis în misiune de Rege şi de D.Gusti, în legătură cu „Oxford Group Mouvement", iar în capitala Germaniei a învăţat deja, în scurt timp, că „fenomenul german te sileşte să gândeşti politic" şi, culmea, dacă ar mai sta un an, ar face şi el politică militantă.

Altă dată, Eliade îi solicită tânărului său prieten să scrie un articol despre Sfântul Pavel, ce ar urma să apară în numărul de Crăciun al publicaţiei „Vremea", dedicat „omului nou".

În scrisoarea din 1939 tonul se schimbă, Eliade îşi anunţă bolile, o tuberculoză bilaterală care l-a sechestrat în sanatoriu, cât şi o anumită epuizare ce-l obligă să doarmă ore în şir.

Cu toate restricţiile impuse de medici, s-a angajat cu pasiune şi inocenţă în proiectul editării revistei *Zamolxis* şi, în plus, a şi terminat romanul *Nuntă în cer*.

O caldă şi profundă prietenie răzbate din aceste texte epistolare ce pot fi considerate experienţe eliberatoare şi semne restitutive ale unei comunicări sufleteşti de excepţie, texte ce-şi eliberează semnificaţiile printr-o adresabilitate directă, sinceră şi referenţială.

Ion Deaconescu

Melancolii epistolare

Drag prieten,

Așadar, iată-ne pe amândoi la o răscruce a vieții. Până acum au fost numai proiecte și planuri, acum se impun realizări, fiindcă altcum totul rămâne o simplă iluzie. Natural, nu se mai poate vorbi de speranțe sau de combinațiuni puerile, așa cum făceam altădată. Problema vieții începe să nu se pună și mie destul de serios; am regretat însă totdeauna că trebuie să o pun prea curând. Este foarte greu să te menții în cadrul unor aspirații filosofice, când ești nevoit să faci gazetărie. Am scris o serie de articole la un ziar: am renunțat să mai continuu deoarece am fost rugat, fiindcă simțeam o imposibilitate să discut teorii, care să dispară complet după 24 de ore. Toți băieții culți care intră în gazetărie, încep prin a discuta problemele detașate de actualitate cu o pasiune impresionantă, pentru a sfârși cu reportaje efemere. Cu cât ai mai mulți cunoscuți, cu atât gazetăria este o primejdie mai mare, deoarece trebue să renunți progresiv, ceeace nu e cazul neisprăviților, pentru care ea constitue un cadru de stimulare a unor aspirații vagi și umbroase. Scăparea pentru tine, constă în faptul că gazetăria îți este numai o soluție provizorie; când vei începe să te simți liber, s-o interpretezi ca o scăpare normală, atunci este numai momentul să te temi.

Cât despre mine, trebue să știi cât puteam să departe, dacă nu interveneau anumite împrejurări. Nu că nu aș fi evitat destul, dar faptul de a fi fost 3 ani de zile bolnav de boli care atinge pe oameni numai la bătrânețe, mi-a separat complet de ceilalți și mi-a închis posibilitatea relațiilor. Cunosc mijloacele de a face pe escrocul intelectual, de a epata cu cărți nepricepute sau de a impresiona prin paradox, dar toate acestea nu le-am utilizat. Psihologiceste sunt un introvertit și de aceea oamenii mă mișcă mai puțin decât absolut deloc. Sunt în București nenorociți care îmi fac mine: te rog să mă crezi, că simpatia lor îmi mișcă mai puțin decât deloc. Dacă, cu toate acestea, îmi voi crea

2.]

crea relații și voi încerca să mă plasez undeva, aceasta o fac dintr-o determinație pur rațională: sunt convins că am cerut de ispas și că atare vreau să mă mențin. În ziua în care voi simți că sunt stăpân pe mine-mi, că-mi sunt oarecum exterior, și că mi centrul de viață subiectivă s'a sfărâmat, atunci s'a terminat. Sentimentul cel mai penibil al existenței este acela când te simți inutil. Nu voi uita niciodată starea în care am străbătut cetatea pe care am încercat-o, umblând singur pe străzile Vilnei și zicându-mi: „Sunt o ființă ridiculă". Această disperare manifestată printr'un astfel de demonstrativ este caracteristică pentru viața mea sufletească anormală, căci mă duc peste rânduri în fața lucrurilor inteligibile. Când privești o femeie dintr'un ochi de dormită, ți-ca fapt, îți vine să râzi: Este însă cunoscut că fizionomia supremei agonii a durerii din ființă de antipodul ei.

Dacă astfel stau lucrurile, înțelegi-decă mă pasionează problema denominatului, a comunului ele, și decă pentru mine de 3 ani de zile problematica psihologiei omului nu este aproape o obsesiune. Numai stările anormale sunt fecunde. De aceea fiecare încercată distragere, muncă prăsitoare sau boală — Într'un eseu pentru Fronda unei reviste, încercam să arăt că destinul individual, ca o realitate interioară, irațională și inalienată, nu mi se revelează decât în durere, că ea este singurul drum pozitiv de înțelegere lăuntrică a problemelor personale. Arătam acolo, că păcatul, în interpretările religioase, și care au echivalentul durerii pentru religioși, — nu îndeplinește această funcție, întrucât el e străin

București, 2 noiembrie 1930

Drag prieten,

Îți scriu aceste rânduri într-o cafenea oarecare din capitală deoarece afară e frig și bolnav cum sunt acum nu-i permis nici să ies. Biblioteca fiind închisă duminica, mă simt silit a petrece tristul timp privind în gol, ca orice ființă inofensivă care pretinde azi cine mai știe ce contemplație melancolică a vieții.

Faptul acesta că viața nu-mi oferă nici o condiție de existență burgheză, că nu-mi oferă nici o închidere în vreun cadru rigid și inamovibil, care să-mi opreacă privirea direct asupra vieții, — acest fapt, zic, e lângă celelalte, pentru mine, anumite caracteristici de trăire secundă. Poate-mi pot aminti vreun merit oarecare personală, atenției mele poate și altele decât o vie sinteză a realității, prin eliminarea oricărei iluzionări. Personal am admirat idealuri mai severe, mai elevate. Găsesc mult mai sublim faptul unei observații reale a vieții, decât exaltarea puerilă. Exclusivismul nu mi-am putut încadra în ființa activ și pasional; mi-a plăcut mult mai mult tipul contemplativ și rece. Unii spun că e un rău și așa. Putem fi mulțumiți din moment ce nu ne vine bine în felul acesta. Și apoi nu este oare o fatalitate a te simți încadrat într-o structură caracterologică oricât speci fi-ai ea? — Pentru mine totul se reduce la înțelegerea vieții. Dar pentru aceasta ți-ar trebui o existență mai puțin burgheză, un suflet care se sbuciumă și care suferă, care suferă intens, care trăiește viața privind-o în același timp ca...

Ți-am spus odată că idealul meu ar fi o autobiografie, care să nu cuprindă atâtea date științifice, cât mai mult o imagine caracterologică. Aceasta este o dorință pe care ar fi imposibil să o realizez curând; numai după ce ai avea o experiență bogată a vieții ai putea risca o asemenea întreprindere.

De prezent mă preocupă numai probleme de filosofie pură: spațiu, timp, cauzalitate, numărul etc. — cari au devenit pentru mine deodată de o simpatică. Am renunțat categoric la orice filosofie sentimentală, la preocupări fragmentare și sterile, cari mă duc deodată la lamentații asupra vieții și la exclamații patetice. Lucrările „aride" capătă pentru mine un conținut de viață mai preocupare, interesând

dată ele. După mine cel mai bun mijloc de a învinge melancolia este recurgerea la probleme abstracte și impersonale. Este o metodă admirabilă de a face parte aspirațiile vieții și a-ți uita de frate insignifiantele umane existențe individuale. Filosofia pe care am făcut-o până acum e în fapt propria mea filosofie. Înțeleg a spune că viața are pentru mine, că este tenace, că este avidă sau că este rea sau lină, nu este a face filosofie. Acestea sunt simple exclamații sau ofrecieri cari nu trebuie făcute decât în cazul în ful unor cercetări. Când ți-e dată de viață nu trebuie să recurgi la Baudelaire, ci la un studiu a lui Leibniz, Lamennais, asupra întrebării sau la cri ba ce prime pulsu constatării în fluxul ideilor cele mai interesant, la argumentele lui Zeno despre mișcării. Aceste lucruri le spun din experiență proprie. Căci cum vrei să aprofundezi tristețea fără tristețe, cum vrei să lupți împotriva ei fără patimă? Pe urmă paradoxal, trebuie să fii o ființă că după mine oamenii triști ar trebui să se ocupe cu matematicile mai ca poezia. Cu cât matematicii practic cu atât mai puțin intelectualismul inspirației poetice, sau invers tristeții: de aceea am încetat de mult să mai citesc cărți cu probleme sociale, care mă amărâ deodată în mod total. Odată ce trebuie să reiau lectura lor și aceasta va fi pentru mai după ce îmi voi fi prezentat amănunțit lucrări în domeniul metafizicii, asupra cărora am mari îndoieli, și al cărei viitor este cu totul problematic.

Cercare te rog - cu este să-mi scrii mai mult despre oameni și despre obiectele tale intime în domeniul filosofic. Vezi cu am renunțat la teorii pentru amănunte, care dacă nu sunt importante, sunt cel puțin interesante.

Cu drag
Emil Cioran

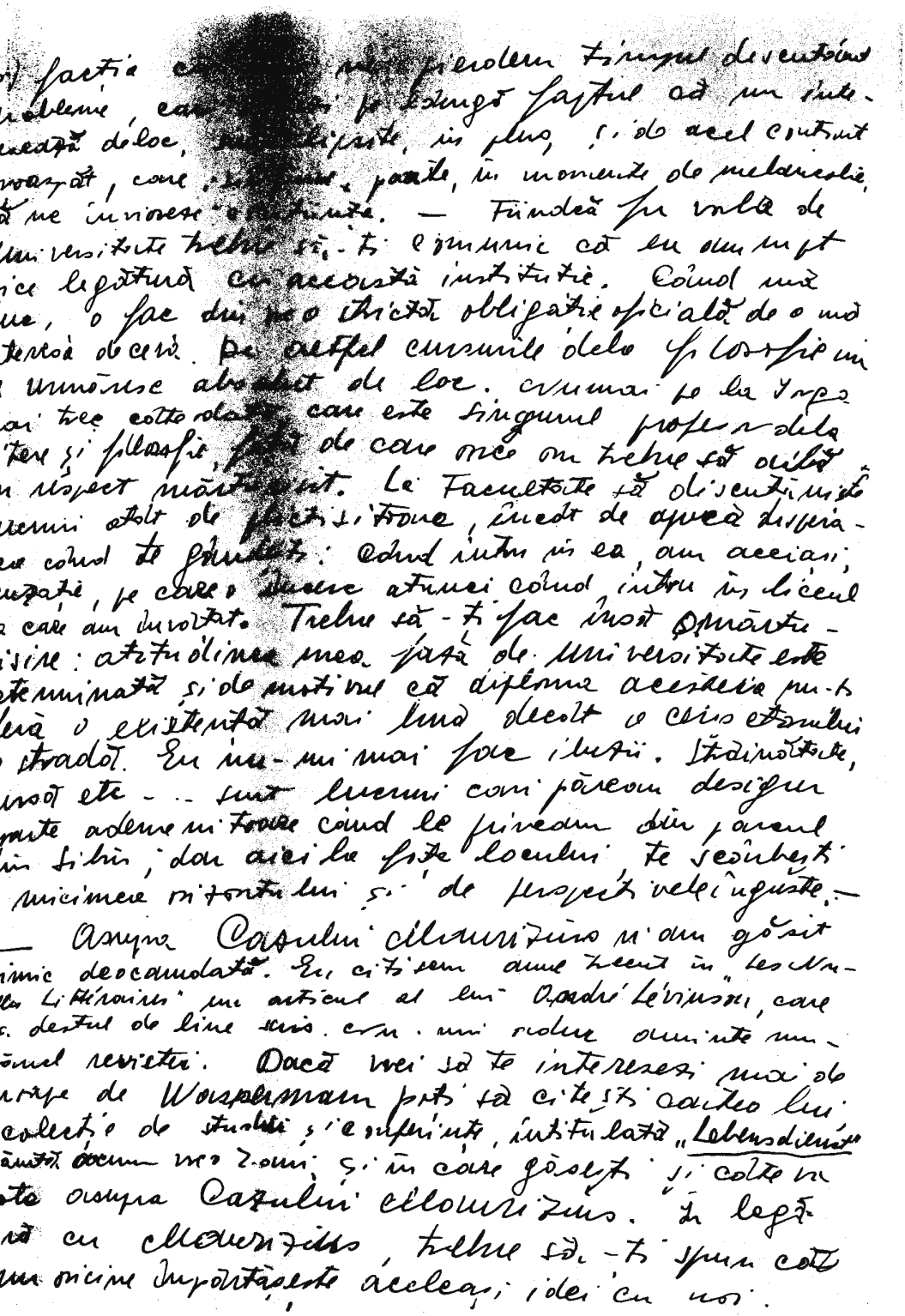
Str. Pictor Grigorescu 5
Cătun Știrbei
București

București, 23 Nov. 1930.

Drag prietene, -

Faptul că mi-ai scris în carte poștală plin de enervare și fără de preocupările pe cari mi le-ai comunicat în scrisoarea antecedentă acestei cărți poștale, este iarăși destul plin de semnificație. Dacă nu mă înșel tie îți fusese impus de Universitate acel subiect referitor la raporturile dintre artă și morală, și pe care în urma unei examinări ulterioare l-ai găsit plat, sau în cazul cel mai bun anacronic. Cam aceste telme să fi fost procesul care te-a îndemnat la acea rectificare, pe care, telme să fi-o mărturisesc, am așteptat-o, oleacă încă-o mână fără vagă și nedesmințită. Am așteptat acea rectificare, fiindcă te cunoșteam ca pe un om ce nu se preocupă de probleme primejdioase și de chestiuni inactuale. Căci problema aceasta, a raporturilor dintre artă, morală și religie face parte dintr-acea categorie de probleme, cari nu mai interesează conștiința modernă fiindcă în care înțeleg pe acea a predecesorilor. Pe lângă faptul că ea e veșnică, mai intră un alt element care o face deosebit de nouă: este lipsită de orice pretenționalitate, de orice posibilități de rezolvări. Și pentru mine o problemă istorică echivalează cu o înțelegere în amănunte a ordinei inexorabile, cu negația spontaneității și a curajului.

Problema aceasta se pusese atunci când filosofia vieții a început să atace morala, considerată ca o serie de principii normative, suprastorice și suprasindividuale. Filosofia vieții a arătat atunci că nu elementul normativ din morală, ci spontaneitatea concretă a vieții, trebue să primească și să ne conducă. Morala trebuia să decidă: sau rămâne la spiritul vechiu, crescut din normativismul iudeo-creștin (în cultura greacă nu există dualismul: morală-viață) sau se armonizează cu tendințele tăinuite ale omului. Rezultatul: morala a trebuit să cedeze. Care este situația artei? Ia orice album de pictură și observă cari sunt elementele caracteristice ale acesteia până prin veacul al XIX-lea, pentru a vedea



Nr. 2 • Emil Cioran

2.) ce înseamnă fizionomia moralei în domeniul artei. Unde stupiditatea morală a atins limitele este raportat în ideea asupra femeii care a trecut în mod fatal și asupra artei. Uitați-vă la femeile lui Correggio, ale lui Leonardo Da Vinci, Mantegna, Perugino etc. - cari vă inspiră cu mici excepții expresia unei plinătăți lăuntrice, a unui exces general de viață, a unui chin lăuntric; mai puțin veți găsi un tragic al sorților din om. Aceasta mă îndeamnă că aceste tablouri sunt lipsite de valoare artistică. O fizionomie de această natură ar fi în absolut. Eu vreau să-ți spun mai mult, că această / intervenție morală, care paralizează / autonomia expresiei artistice. Femeile pictorilor este în toate un fel de ființă pe care nu o mai pot deosebi în mod definitiv caracterul cu totul unic al chipului ei. - Câte exemple nu s'ar mai putea aduce? — Poziția artei s'a precizat definitiv față de etc. normativă. Arta are domeniul ei propriu de expresie, care poate independent de acel al moralei. Ce să vă spun dacă este frumos, ea este imaginală; și fiecare parte din domeniul trăirii noastre interioare — Conflictul dintre aceste trei domenii nu mai există pentru noi. Că el este etern discutat de universitate, aceasta ține de natura caracterului inactual al acestuia, căci totdeauna sunt cu un nou drapaj dat de atmosfera vremii cu mai mult sau mai puțin acest conflict pe care-l resuscitează fiecare. Iar pentru a-l pune ca o pură problematică n'are rost. — Acum înțelegi, sentința mea așteptată de tine cu o rectificare. Este destul tragic în viață chiar de probleme inactuale. Cu cât oamenii cari ne ocupăm cu filosofia, fiindcă n'avem nici o perspectivă practică, să avem cel puțin stăpânirea

4.) L-am recomandat mereu să-l citească. Aici nu există.
Un roman ca oricare altul. Lumea aceasta de lăcăt-
lemili și lire cresc, lipsiți de orice curaj al
afirmării, lipsiți totalmente de orice revoltă, nu
doar că i-ar fi constatat imbecilitatea ci, pînă la
urmă, pun problema fluctuației de dispoziții ernice,
care trăiesc de pe o zi pe alta, fără perspectivă
istorică, iluzionați de cine știe ce plasament
în viitor, ei bine! lumea aceasta nu poate pri-
cepe un roman ca Blasfemiile. Și ajung pînă
acolo încît să fi considerat ca un act lipsit
de simț critic. Cum o să înțeleagă un om cu
constiința rurală, problemele care să pună la apo-
riile civilizației. Țăranul românesc trăiește și
în capitală. Este cea mai mare tragedie a cul-
turii să se ocupă cu cartea oameni care n'au nici o
aptitudine de intelectual, cu conștiința mediului
atât și mecanizată. Este groaznic să vezi liniștea
cretină a oamenilor cu mașina, cu tăiesc filosofii
alte domenii. - Pot să-ți spun romînii acestia
nu trăiesc mai viața. Tot trecut de 25 de ani, și cu toate
aceștea aproape nici unul nu frequentează școlile
lumea peste care nu se mai poate trece decît o dată
vărsată și pe care, cel puțin deocamdată, îmi
simt tot mai legat de ființa mea, este ab-
solut în detrimentul.

Acum e voia dacă oameni devin aproape inexplicabil. Trebu
să-ți spun că verific zilnic ideile mele despre oameni. Este un
domeniu de observație unde am impresia, că nu greșesc
deloc în detrimentul.

Cu drag Emil Cioran

P. S. Referitor la Rilke. Am fost de două ori la el. Mi-a pă-
rut bătrân, cam distrat și melancolic, ceea ce dacă din punct de vedere spi-
ritual este o calitate, din punct de vedere practic este, negreșit, un defect.
Pe mine mi-a speriat două lucruri: Rilke mi-a spus, contrariul, așa cât
eu nu pot să mă pronunț în vreun fel. Rilke mi-a pus o întrebare cam bizară
privitor cu medicul de aici; înțelegi, lucruri de ordin medical etc. - Și pe lângă
aceasta nu l-a impresionat în nici un fel de profesor. -E. C.-

T.) Sibiu, 22, Dec. 1930

Drag prietene,

Eu sunt de vre o două săptămâni la Sibiu. Am părăsit pentru o lună Bucureștiul din cauza căminului și știu cauza că nu mi s'a dat conținut. Scrisoarea ta am primit-o ieri, fiindu-mi expediată de un emisar. Am părăsit Bucureștiul și pentru alte motive, dintre care cel mai important este de ordin sanitar, căci toate sunt supuse unui tratament. La vârsta mea frigul cu umezeală cauzează ușor bronșita și durerea. Poate din acest motiv eu prieg unele lucruri mai bine decât altii. Sufletește te pune uneori în fața vieții, te scoate din spontan și instinctual, reducându-te la o ființă fără excelentă contemplativă. Trebue să ți-o mărturisesc sincer: pentru mine starea aceasta constituie un element de mândrie. Când vorbesc de o anumită superioritate față personală față de alții, când critic și batjocoresc nu mă poindesc niciodată, la o cultură oarecare câștigată din cărți, respectată din efort și ambiție, ci doar la acest fior de înțelegere care mi-a fluidat din lectură, ci din simțire, nu din cunoștințe multe, ci din taine adânci. A te lăuda că ai citit mai multe cărți decât altul este o infatuație, dar a te lăuda că înțelegi mai mult decât altul este a te pune într-o poziție corectă. Orice om amărât și inteligent, dar mai cu seamă amărât (amărăciunea ca motivul fundamental în determinarea sferei lecturii) poate să câștige cunoștințe, nu însă oricine poate să înțeleagă și să simtă realitatea, în ceeace are ea specific și original, dincolo de condițiile de inteligibilitate comună.

Trebuiam să-ți fac această precizare fiindcă mai în dar găsit fiica dispretuitor și „încrezut". Eu nu le-am făcut-o, fiindcă, desigur, că nu ar fi înțeles nimica. Nu vreau să fiu dezvoltat, însă

2.)

aceste lucruri. Oricare ar vrea să-ți scrie prima
preocupările mele personale, s-ar abăt în ce fi-
ar veste rezultatele la care am ajuns, a cărui elaborare
prea schematică ar da impresia de artificial, ci doar
aspectul exterior al acestor preocupări.

Eu lucrez cu teză de licență pe Kant și anu-
me la Noi Inșine. O să te întreb și cum am putut găsi
un subiect de interpretare, un subiect de natură istorică,
atunci când eu mă simt dornic de actualizare și adversar
al preocupărilor de accentă naturală impersonală și obiec-
tivă. Abstrăgând de la faptul că mi-a fost
propus, pur și simplu, de profesor, eu am ajuns la con-
cluzia că este imposibilă o clarificare și o precizare a
problemelor de filozofie, fără o ocupație mai temei-
nică cu filozofia lui Kant. Oameni care reprezintă școa-
la lui Marburg Cohen sau Natorp, s-au ocupat toată
viața cu Kant pentru ca să-și precizeze problemele lor-
ginale, iar noi simțim suficient cum limitele,
credem că o singură citire a operelor ne dispensează
de o relucrare continuă. Cu cât mai mult ajungi la
importanța filozofiei kantiene mai determinat te simți
ocupat anume de acestea cu el, ci și necesitatea de a-ți
preciza anumite puncte în raport cu acest sistem.
Eu am de gând să o tratez dintr-un punct de vedere
personal, sau mai exact și mai simplu, personal.
Cea mai mare repulsiune mi-o provoacă cercetătorii
care se limitează la o simplă reducere. O mono-
grafie trebuie să judece un sistem sau o personalitate
plasându-te în afară de cadrul sistemului, pentru
a avea perspectiva necesară aprecierii. Criteriul de
orientare în fața unor astfel de realități, trebuie să
fie transcendent, iar nu imanent. Cei mai apropiați
de monografiile sistematizate după un criteriu imanent,
fiindcă zic autorii, el este singurul care să garan-
teze obiectivitatea. Pe mine mă a dat Hegel

3.)

din punctul de vedere al precedentului, cartea lui Croce asupra lui Hegel sau cercetarea lui Nicolai Hartmann asupra istoricului și despre istoricism în filosofia lui Kant. – Sper că într-un din de zile voi realiza ceva. În cât cartea mumaielor sunt de vină. –

Nu știu ce crezi despre filosofia istoriei. Ellie îmi cam scrie foarte rar. Este un studiu care mă pasionează, nu doar că asociații deschiși în acest domeniu, ci îndeobște gândirea oricărui spirit asupra lui. Pentru o rară informație în acest domeniu am fost cartea lui Troeltsch (Der Historismus), pe care știi când voi ajunge să o citesc. —— În știu de ce mă pot scrie despre proiectele mele. Am impresia că trebuie să mă ajustez la fiecare eveniment. Poate că între melancolie mea de a face socotelile și între ocupația de a lenevi lucrurile rămân în disarmonie. Sau poate deochiul melancolic în care trăiesc îmi stăpânește orice avânt liric?

Colaș crezi că am suflet de poet, altădată, sau recent, am ajuns la convingerea că sînt o simplă ilustrație. Sunt prea închis pentru ca să pot spune tot ce simt. —— Dacă mi-ai putea retrimite unele din scrisorile mele. Știi (ce am făcut? o în ce te privește), nu doar ca o reprezentă vreo valoare, ci dragă D-zeu de așa închipuire! dar pentru că mai târziu nu mi se pară simpatic acest amor melancolic și stăpânit de sine, care mă-ajutat sunt caracteristice pentru scrisorile noastre. Ele târâie când mă întâlnesc, mă scrie artificial și uscat. Din corespondența lui Taine mumaiceva dela 20 de ani este interesantă și impresionantă, restul este insuportabil. –

Cu drag Lui Cioran

P.S. Eu rămân în Sibiu până la 20 Ianuarie! Trăiască 28. –

8, Martie 1931 —

Iubite frate,

Îmi scrii să-ți comunic câteva lucruri asupra criticii literare. Trebuie să-ți mărturisesc că eu personal, niciunul mai ocupă absolut deloc cu asemenea probleme. Nu că ar fi neinteresante, ci fiindcă din punctul de vedere al problemelor care mă preocupă acum, ele constituiesc cărți apoase. De fapt, problemele acestea de critică literară, preocupările asupra romanului sau asupra dramei, discuțiile asupra curentului sociologic, estetic sau metafizic, — dispar odată cu intrarea în universitate.

Dacă vrei să faci vreo lucrare asupra criticii literare, atunci ar trebui să scrii întâi de toate despre motivele care au îndemnat spre cercetători spre critică literară și despre sensul acestei critici. Ea își găsește necesitatea de a încadra opera literară într-o totalitate de condiții, ce o transcend, ce sunt în afară de ea. Cu alte cuvinte nu iei opera în sine, scoasă absolut din condițiile mediului social sau neglijând simplu structura sufletească a creatorului, ci folosești aceste date pentru explicarea operei.

Când citești o carte simți o anumită satisfacție estetică rezultată din trăirea acelei cărți. Pe lângă că individul izolat putrai te impresionează care este substanța lăuntrică a creatorului, care sunt condițiile în care opera a apărut, te mulțumești pur și simplu cu dispoziția estetică pe care ți-a provocat-o lectura cărții. Cetitorul simplu și obișnuit trăiește opera mai mult sau mai puțin spontan, pierzându-se oarecum în conținutul operei; asimilarea în acest caz nu este rezultatul unei înțelegeri, unei determinări explicite, ci este rezultatul unei simțiri vii și naturale.

Criticul literar trece peste emoția simplă și se interesează de explicarea și încadrarea operii. El descompune lăuntrica creației în elemente. Critica literară constă în analiză, în descoperirea totalității de unde critica literară este un analist. Creatorul operii de artă îl lasă rece. Pe o viziune estetică, pe o viziune interioară și de ansamblu a realității pentru a creă ceva. Criticul literar

și mare disociatoare și analitică, un însoțitor de realități, ci o operă de artă. Din acest motiv critica literară nu realizează un act original de creație, ci cel mult unul original de interpretare.

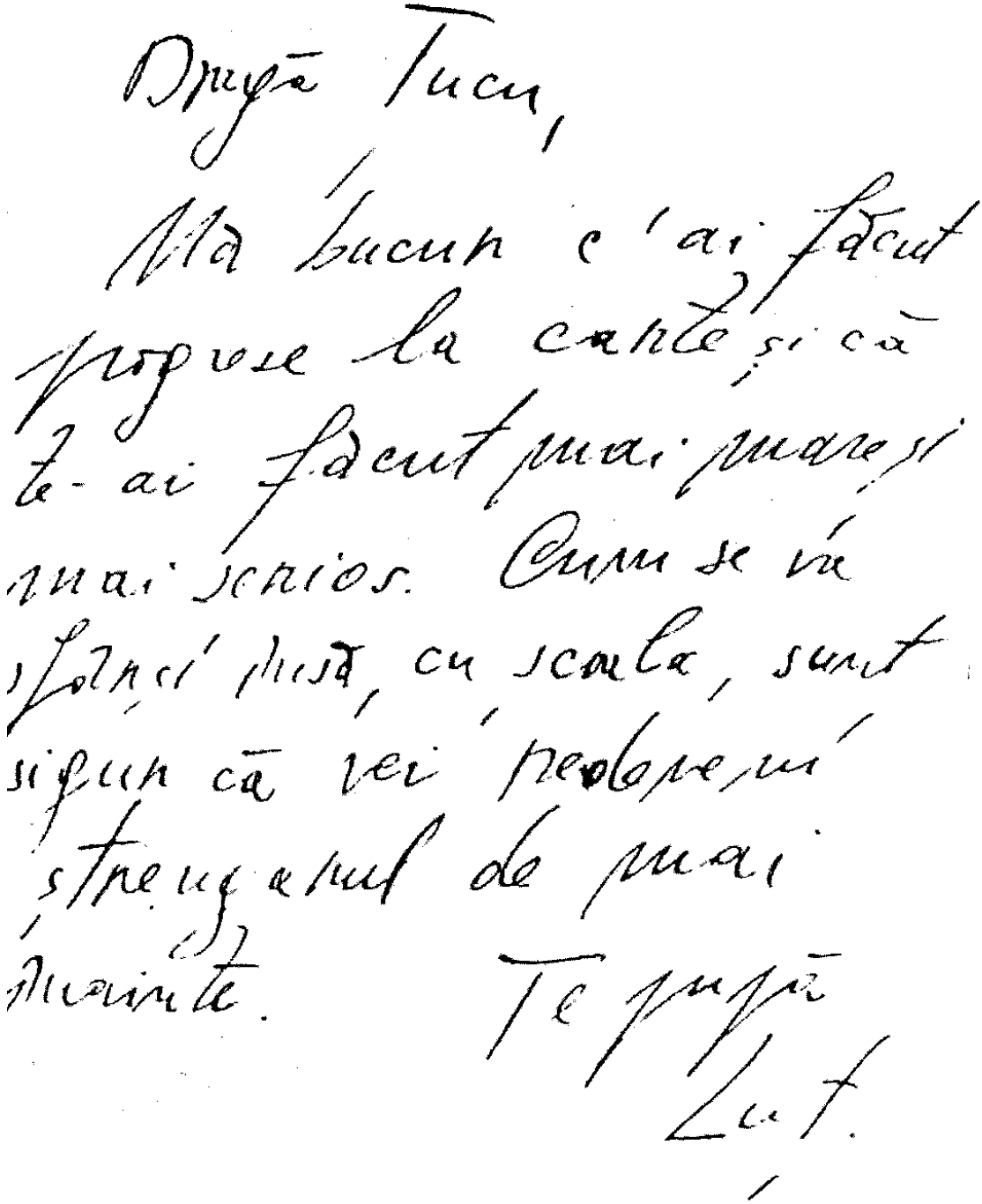
Critica literară – care își dezvoltă propriile sale mijloace de investigație, fiindcă înainte aveam doar caracterul intim al discursului de valori sau o succesiune particulare, – pierde sociologic din tendința de a explica mai bine publicului natura operei. Acest motiv îl face deosebit de util.

Critica literară are mai multe criterii de valorificare. Dovadă: multiplicitatea de atitudini critice care s'au luat în fața operii și sistemele de explicațiune, fie genetică (cauzală, istorică), fie intrinsecă, luând opera ca un dat izolat, fără de orice contingențe istorice. Acest sistem este explicațiunea o absență mai mare a criteriului specific operei de artă este cea mai. Și deci schemele noastre de critică abstractă nu pot sesiza conținutul bogat și irațional care pâlpâie dincolo de mai fericitele cuvinte și formule, care sentimentele noastre devin ineffabile, incomunicabile. Niciodată, însă, bogăția concretă. Trăirea efectivă este inefabilă.

Scrie-mi ce mai auzi. De altcum o să mă întâlnesc peste vreo 20 de zile acasă. Aștept să fie cât mai fericită.

Te sărut. Sărut pe mama și Tata

Mihai.



Dragă Tucu,

Ştiu bucuria ce ţi-ai făcut
propriu-zis la carte şi că
te-ai făcut mai mare şi
mai serios. Cum se vă
şcolăreşte, cu şcoală, sunt
sigur că vei progresa
strălucit de mai
departe.

Te îmbrăţişez

Cu drag.

Drag prieten,

Îți mulțumesc că te-ai interesat de cererea te-am rugat; știi cât de neplăcute sunt scrisorile de această natură, faptele stau așa: dacă voi veni, aceasta se va întâmpla numai pe la sfârșitul lunei februarie. Mai curând nu pot deoarece trebuie să mă prezint pe la cămin și pe la seminarul lui Gusti / pentru obținerea unei eventuale burse la anul. / Dacă de această dată nu mai pot face seminarul pedagogic la Cluj, rămâne să mi comunici când voi avea posibilitatea să te informez întâmplător. - Recenzia de care-ți vorbeam nu ți-o trimit, fiindcă n'am scris-o. Mi-e imposibil să citesc cărți proaste. Numai maniacii pot citi mici carte. Eu eram unul dintre aceștia în primul an de universitate.

Aș vrea să-ți despre fapte, despre unele neînțelegeri pe care le-ai văzut în ultimul timp. Dar n'o fac fiindcă ar trebui în mod fatal să-ți scriu despre mizerie, pe care am văzut-o așa cum nu credeam s'o văd vreodată. Dacă boala sau moartea sunt comprehensibile și chiar în cele din urmă firești, mizeria pare a fi din domeniul neînțelegerii. Neapărat că întreținem totuși sentimentul determinismului economic: dar atunci când încercăm o explicație omenească, sub impulsul unei perspective vii, lucrurile se plasează dincolo de sfera explicabilului. Alături de decadența stilului modern de viață, alături de acest pesimism, mizeria generală nu este altceva decât un element determinant care precipită destrămarea credinței în cultură. Ai putut observa că în filosofia vremii noastre elementul de succes și de atașare a opiniei chiar reacționează împotriva culturii: anihilarea formalului, al schematicului, a cadrelor regulative, a valabilității ideale și transcendente, pentru apologia datului nemijlocit, a intuiției vii, concrete a realului, a individualului și specificului, a caracterului dinamic și productiv al vieții, - toate acestea nu sunt expresia decât al unui sentiment de plictiseală.

constituesc singurele clipe de contemplație
fără silință. Atunci am impresia că dincolo
dincolo de viață și de devenire. Tot așa
ele sunt singurele momente în care pot să găsesc
cea neturburat. — Un lucru este sigur: filo-
sofie n'are dreptul să facă decât acelor care
abia 20 de ani nu mai așteaptă nimic surprins
de la viață, care sunt capabili de a se cufunda
în meditația contemplativă, trecând peste instabili-
tea voinței. Câte multe momente în viața
mea când mă găsesc că stând cu picio-
rele în nisip și melodiind mai încet, s'ar
putea înțelege mai mult. Dar pentru noi modernii
contemplația a ajuns ceva cu neputință. —

Tu ești mult mai amărât decât mine. Gândeș-
te însă că această poate să aibă efecte deprimătoare
pentru tine. Fără să vorbesc în limbaj poetic, trăsă-
turile înalte sunt primejdioase; tu care vrei să trăești
sau mai bine zis, care trăești prea intens lucrurile
fiecare să te crezi frate tare, fiindcă nimic mai
rar decât să-ți pui nervii. Noi vorbim foarte
mult de melancolie interesantă, dar putem că acea-
sta este numai o calificație simbolică pentru
realități de fapt, pentru realități organice.
Cei mai înțelepți mai mulți bucuri decât
alții; aceasta vrea să însemne că echilibrul
nostru nervos este mult mai turburat. Zicem fie-
cărei: sunt trist, dar niciunul am nu știm
perfect de ce seamă ce caută poate să aibă
tristețea; ea poate să ne dea stomac, dinți o
melodie pe care am ascultat-o cu cândva momente
mai fericite, dar care ne-a impresionat puternic mai
mult, sau în fine poate să ne dăruie o dorință de
altă mâncare față de trupește. — Este un
mare lucru să vezi dincolo de formele
simbolice de expresiune. Nimeni nu-și dă
seama că poți să negi progresul omenirii din
cauza unor dureri de picioare. Totul este să vezi
dincolo de ceeace este dat; dar când vezi, totul își pierde
orice importanță. — Un drept, Cioran

Drag prieten,

Ți-am scris și altădată că dacă eu nu aș fi fost și eu bolnav puteam să fiu departe. Aveam un punct care dacă nu mi-ar fi adus nici o satisfacție interioară, mi-ar fi dat în schimb o posibilitate de plasare. Nu-ți poți închipui ce penibil este să te întâlnești cu oameni lăsați de către inferioritate intelectuală ești convins și cari de-abia știu de vorbă cu tine, cu o emoție ușoară în spre bunăvoință afectând un interes pentru ceeace spui dar care în fond nu este decât o concesionare imposibil de suportat un om cu o oarecare sensibilitate. Ca lenoș nu conteneșc mâhnire. Dai un articol la o revistă ești anunțat aproape totdeauna când e material prea mult. Totul depinde de legături. Ori aceștea nu le poți face stând și ținând în casă. Trebue să umbli, să mă scapi mici o felicitare, să lauzi și să flatezi. Eu, care trăesc într'un scepticism cu totul amar, mă simt foarte stingher în astfel de gesturi. Că le fac uneori aceasta derivă dintr'o prea insistentă presimțire rațională, care desvoltă prea viu în conștiință necesitatea unei orientări active. Toată drag o dia mea se reduce în fond la aceasta; nu mai știu cât natură ar fi ele. Activitatea sau inactivitatea generalității sau mea, elanul sau disperarea toate îmi par expresii ale unei iraționalități peste care nu se poate trece. Am mai vorbit noi de mistice nedumerite, când numeri clipele și când dincolo de disperare, dincolo de limitele neființării, toate îți apar pe același plan insignifiante și mulé. Atunci se realizează purificarea de toate elementele de toate simbolurile când omul este adus în fața ființării în structura ei pură, intensificându-se dualismul dintre conștiință și realitate la un paroxism, care nu este altceva decât disperarea.

Cu astfel de experiențe ce o să ajungă? Totul depinde dacă voi puteo să mă refac în acest an. Și caz contrar totul e pierdut. Am început să neg totul și să mă pun cu ceva în loc. Nu mai cred în soluții, ceeace înseamnă o completă suspendare în neant —

– Sunt mai bine de 10 zile decând am scris pagina
întâi a acestei scrisori; din cauze mari întorcări am neglijat
să continui această scrisoare. Recitind aceste rânduri constat
cu satisfacție că ele nu sunt produsul unei atitudini întâmplă-
toare sau a unei răbufniri momentane. Un sentiment
astenic al vieții mă face să nu mă mai pot
bucura de nimic, să mă torturez și să mă distrug.
Sunt atâtea cauze care mi-au adus aici încât chiar
dacă unele dintre ele ar dispare, – atitudinea
mea n'ar rămânea mai puțin așa cum este. Ați-am
dat perfect de bine seama că sunt un individ
cu totul singularizat printre acești boi Bucureșteni.
Poate manifest prea multă atitudine, acolo unde
ar trebui să fiu numai expozitiv. Vârtejul Orașului
mi-a refuzat niște articole scrise pentrucă sunt
prea pesimiste. Eu sunt, însă, incapabil să con-
sider viața ca un joc sau ca o legănare plă-
cută. Să știi că dacă vrei într-o zi mă vei remar-
ca printr'o atitudine extremă; voiu trage fără
milă o teamă ultimelor consecințe. Nu-mi mai
este teamă de nici o idee și de nici o atitudine.
Aici sunt numit un „cinic": dacă cinismul
înseamnă sinceritate dusă la paroxism, atunci
neapărat că sunt cinic. – Dar să lăsăm lucrurile
acestea la o parte! –

În ce privește Germania mai
mult ca sigur că nu mă voi duce. Lucrurile s'au complicat
rău. Deocamdată nu mă mai gândesc la astfel de lucruri.
Sunt un om prost pregătit pentru viață; aceasta n'are
milă nici un semn când nu-ți oferă nici o bucurie și
nici o satisfacție. Faptul acesta de a fi incapabil de
orice fel de fericire – nu în accepția sentimentală –
este cu adevărat impresionant. – La revistă scriu
numai dintr'un anumit calcul. Sunt constient că ar-
ticolele n'au nici o valoare deosebită că sunt simple
fărâmături fără consistență. Este foarte probabil
că în anul acesta nu voi agunge să scriu cerce-
tarea referitor la chinurile care mă frământă.
Nu sunt prea tânăr, fiindcă sunt
dincolo de vârste. – Cu toate acestea știu
precis că nu voi înnebuni niciodată –

Al tău
Emil Cioran

4. Martie 1932 –

București, 24 Ianuarie 83

Drag prieten,

Te vei fi mirat, probabil că de un timp am părăsit obiceiul de a comunica în scrisori amănunte gândurile mele și cari îmi sunt mie dragi, pentru niște simple comunicări banale. Faptul își are explicația în hotărârea ce am luat-o de a nu mai discuta filosofie cu absolut nimeni; aceasta nu însă din dispreț sau disconsiderare, ci din simplul motiv că nu-mi convine deloc discuțiile în cari se manifestă un atât dispreț omenesc, cât amărăciune de a fi întâiul. Cu mine cum nu admit însă o discuție să fie al doilea, pentru intoleranță cu totul specială și, paradox, o distincție care-și pierde eminența ei numai printr-o înțelegere interesată. Tie ți-aș spune tot; nu însă în scrisori. Pentru ce să-mi dau aici păreri despre oameni și cărți, când o scrisoare tot ție-ți în primul rând de natură cu totul personală?

— Aș vrea să te rog pentru un serviciu, care-l poți oricând refuza fără să mă supăr. În vacanță am scris pentru mine niște lucruri asupra criticei culturii moderne. Dezvoltam acolo o concepție axiologică a culturii și am ajuns la concluzii specifice deși totul era conceput pe altă bază.

Cum îți spun, deși intenția mea era să scriu numai pentru mine, am făcut imprudența de a-l trimite la revista „Societatea de mâine", însoțind articolul de un bilet, în care scriam directorului, că dacă-l găsește insuficient să mi-l trimeată înapoi, nu că ar reprezenta vreo valoare excepțională, ci fiindcă eu personal țin neapărat să-l am. Că nu mi-a publicat articolul, nu mi-am supărat absolut deloc, fiindcă nu pot pretinde nimic oamenilor, cari admiră toate inepțiile și cari n-au certat o singură carte de filosofia

cultura, să înțeleagă aceste lucruri, dar faptul că nu mi l-a trimis înapoi mi-a lăsat cu totul indiferent. Toate acestea le scriu, fiindcă întâmplări recente mi-au confirmat că intelectualul român nu există. Nu-i avem intelectuali și nici nu vom avea. Ceeace te rog eu este să treci pe la redacția revistei (Piața Unirii 1) și să-i ceri acel articol, pe care apoi mi-l vei trimete chiar. Deși aceasta este un serviciu cu totul neplăcut, tu îmi poți în mod cu totul sigur să te jenezi de mici cheltuieli altfel aici în București. Eu nu insist ca să te oblig, fiindcă în definitiv ce este un articol, și ce am eu de pierdut! — Aici în țară nu se poate face nimic fără legături personale și recomandații. Poți trimite studii strălucite la orice revistă, nici unul nu-ți va publica, fiindcă la noi nimeni nu este capabil de o considerație obiectivă. Ești un subiect viu înconjurat în această țară de o atmosferă de invidie și de rea credință. Nu găsești interesant faptul că „filosofii" din București încearcă să-l alunge pe Noe Botez de la Facultate? Las afară faptul că acest om este foarte slab pregătit, pentru că recunoaște anumite dispoziții filosofice, care nu pot fi contestate și care singure justifică studiul filosofiei. Studiază pe rând dispozițiile filosofice ale omului, il istorizează și-l scoate din contemplarea naivă, care este sursa creației filosofice.

Aici în București nu te poți ridica decât prin flatare și renunțare completă la tine. Noi ardelenii, cari dacă nu reprezentăm o superioritate de inteligență extraordinară, dispunem de o tenacitate de caracter, care ne face improprii pentru orice parvenire. La Facultate mi-a reușit până acum numai unui ardelean, așa că trebue să renunțăm la orice speranță și iluzii. Sunt de trei ani în

București și mie mă cunoaște bine un
profesor, desigur, din vina mea. Nu-mi place
să mă simt inferior nimănui și din acest motiv
mă feresc de aroganță și superficiență cu care
tratează profesorii pe studenți. Singurul lucru care
mă justifică este o calitate pe care am dobândit-o
la puțini oameni. Că de ce este cenzurată de
este un lucru evident și tot așa este de evident că
toate ilustrele pleacă din ea, cu toate că sinele
meu interior se caracterizează prin dezaprobare și
descurajare. Dacă aș fi un temperament
mai elastic și mai adaptabil, probabil, că aș
ajunge departe; dar așa cum sunt nici ilu-
sunt interesate. Eu însă nu regret. Am ajuns la
o epocă în viața mea când nu mai pot regreta
nimic și nici nu mai vreau să regret. Unii
studenți ebeniști monstruoase, sfârșite în calamitate
au înjurat și au vrăjit numai porcării au
fost la cocote cu cărți rațiuni fiere în
buzunar — aici este desigur o mare ironie a des-
tinului! — nu regret nimic. Pentru ce aș regre-
ta? Totul n'are nici o importanță. Eu nu
fac filosofie, ci umblu să mă clarific asupra unor probleme, care nu sunt numai
de filosofie. Deci să-mi împuți restricții?
Vorbele n'au nici o valoare. Oderesc mi-am
găsit că atunci când vei avea informații
mai legate să scrii un studiu asupra spiritului
normativ. Este o problemă foarte interesantă, care
mă interesează în deosebi.

Dacă vrei să ai o bucurie spirituală, pe care nu
ți-o costă nicicând, citește viața lui Pascal scrisă
de soră sa Mme Périer, publicată cu introducere
la Pensées-urile ediție 1852 (Probabil există
și la voi o bibliotecă din Cluj.). Tot ceeace am
aflat despre dumne, și bolnă am găsit acolo.

P.S. Vorbim să vin la Cluj pe o lună -
mănăstiri, traiste de o vem la București:
M'au împiedicat ghiș, amănunte motive
și c.

Cu drag
Emil Cioran

Str. Pictor Arger 7,
Calea Șt. Iulian
București I

14. VIII. 1933 Sinaia
Vila Wenz

Dragă Cioran,

Mă impresionează cel mai mult, din rândurile pe care mi le-ai trimis acum două săptămâni și mai bine, atitudinea ta față de sport. Nu știu cât de departe a mers experiența asta la tine. Am impresia că ea nu poate fi decât secundară. Dar măcar nevroza ta nu mă va tulbura mai puțin.

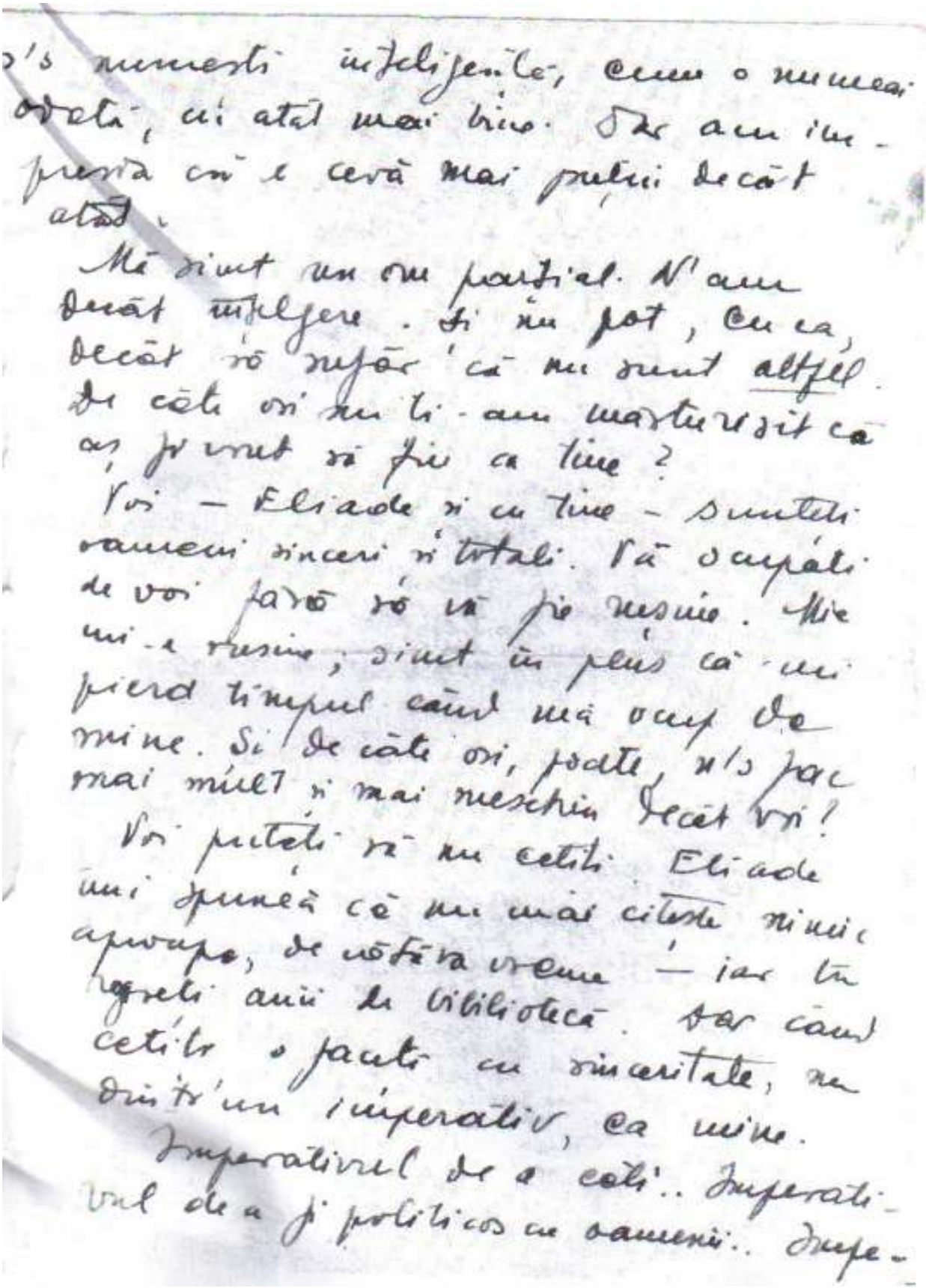
Motivul este simplu și, poate, regretabil: Sportul este singurul domeniu în care sunt sincer. Peste tot, în dragoste, în matematică, în filosofie mă simt „făcut". Aci mă simt născut. Sunt convins că dacă aș fi singur în lume, adevărul nu m'ar mai interesa, nici altceva-și nu știu ce aș face dacă aș mai ști. Dar aș alerga încă și mi-ar plăcea să stau la soare. Sunt ingrădit, atunci,

să tresări puțin când vorbești de sport?

Am fost acum câteva zile în munți (mă duc deseori), cu Mircea Eliade, Comarnescu și alții. Mi-am dat seama că la toți sportul e un divertisment, cu excepția lui Eliade poate, care pune o gală vitalitate peste tot.

Dar tocmai asta mi se pare chestiunea: să fii vital, să te angajezi tot, să te totalizezi în ceea ce faci. De aceea am fost să am dreptate când ți-semnalez primejdiile excesului tău de subtilizare; dar tu ai cu adevărat dreptate când ești excesiv.

Sunt neserios poate că tare aș ajunge dacă mustrarea ta la adresa ta, dar aș vrea să-ți semnalez această curioasă maladie a mea: înțelegerea. Totul; îl înțeleg pe Eliade și-l înțeleg și pe Pârvescu. Mă pierd dominat de această forță și apoi înțelegător. Dacă tu vrei



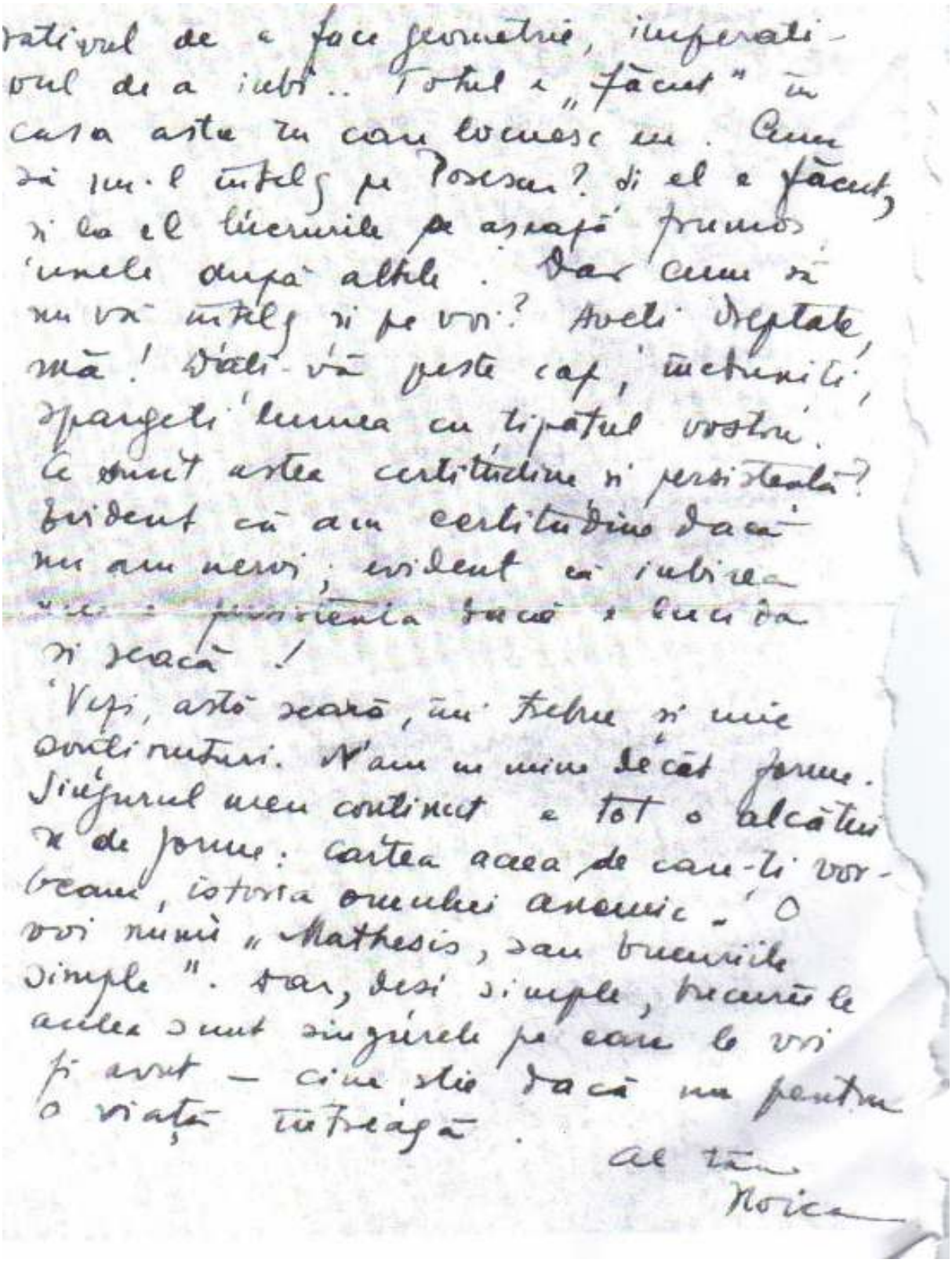
o's numerii inteligenței, cum o numea odată, ai atât mai bine. Dar am impresia că e cerută mai puțină decât atât.

Mă simt un om parțial. N'am decât înțelegere. Și nu pot, cu cât decât să neg că nu sunt altfel de câte ori nu ți-am mărturisit că aș fi vrut să fiu ca tine?

Voi — Eliade și cu tine — sunteți oameni sinceri și totali. Vă ocupați de voi fără să vă fie rușine. Mie mi-e rușine; simt în plus că-mi pierd timpul când mă ocup de mine. Și de câte ori, poate, n'o fac mai mult și mai meschin decât voi!

Voi puteți să nu citiți. Eliade mi spunea că nu mai citește nimic aproape, de nouă ori — iar tu regreți anii de bibliotecă. Dar când citiți o faceți cu sinceritate, ne dictă un imperativ, ca mine.

Imperativul de a citi.. Imperativul de a fi politicos cu oamenii.. Imperativul de a nu fi ridicol.. Imperativul de a nu fi ridicol.. Imperativul de a nu fi ridicol



rațiunea de a face geometrie, imperativul de a iubi.. Totul e „făcut" în casa aste în care locuesc eu. Cum să-mi explic poezia? Și el e făcut, și la el literile se așază frumos unele după altele. Dar cum să nu vă explic și pe voi? Aveți dreptate, mă! Dați-vă peste cap, tuturor! Spargeți lumea cu tipătul vostru. Ce sunt astea certitudini și persistențe? Evident că am certitudini dacă nu am nervi; evident că iubirea și prietenia face și bucuria să scadă!

Vezi, astă seară, am febră și mie dorințuri. N'am nimic decât forme. Singurul meu conținut e tot o alcătuire de forme: cartea aceea de care-ți vorbeam, istoria omenirii anemice. O voi numi „Mathesis, sau bucuriile simple". Dar, deși simple, bucuriile acelea sunt singurele pe care le voi fi avut — cine știe dacă nu pentru o viață întreagă.

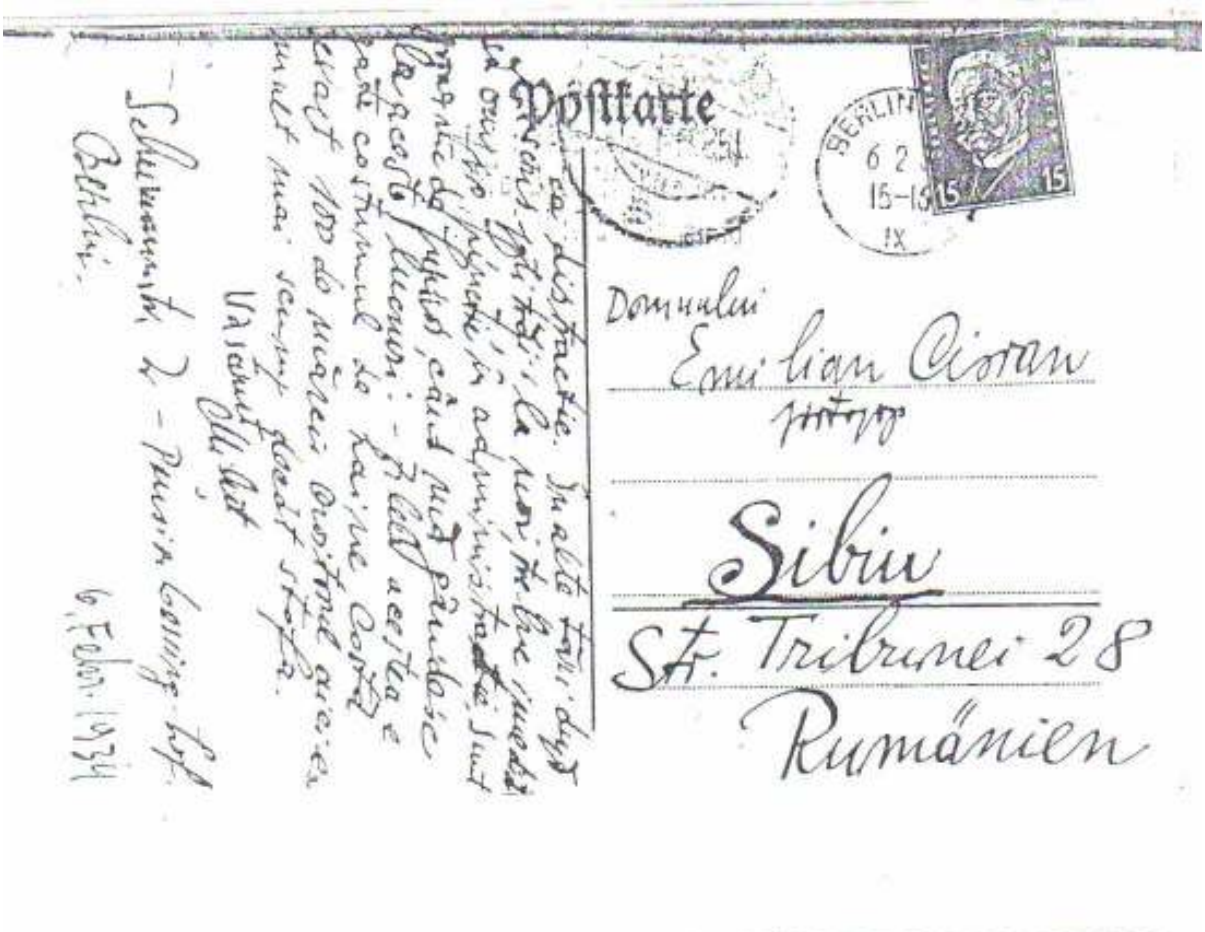
Al tău
Horia

Iubite părinte,

Am primit banii numai acum câteva zile (155 mk) 100 de mărci i le-am dat lui Ilcuș pentru păstrare, deoarece la bănci nu pot depune sume mici pe nume propriu. Alăturat trimit un articol pentru „Viața ilustrată" (la care voi mai colabora nu mai cu inițiativa unei promisiuni) și certificatele de absolvire și de bacalaureat. Cel de absolvire cuprinde completarea cu mâna despre frecventarea cursurilor și care este absolut necesară. Cum mi-am mutat adresa la Berlin, vă rog scrieți-i să-mi procure de la „Viitorul" toate numerele în care am scris despre Germania și să mi le trimită cât mai de vreme posibil, întrucât vreau să le prezint la Ministerul de Externe.

Vă sărut cordial

Berlin, 17 Nov. 1



Postkarte

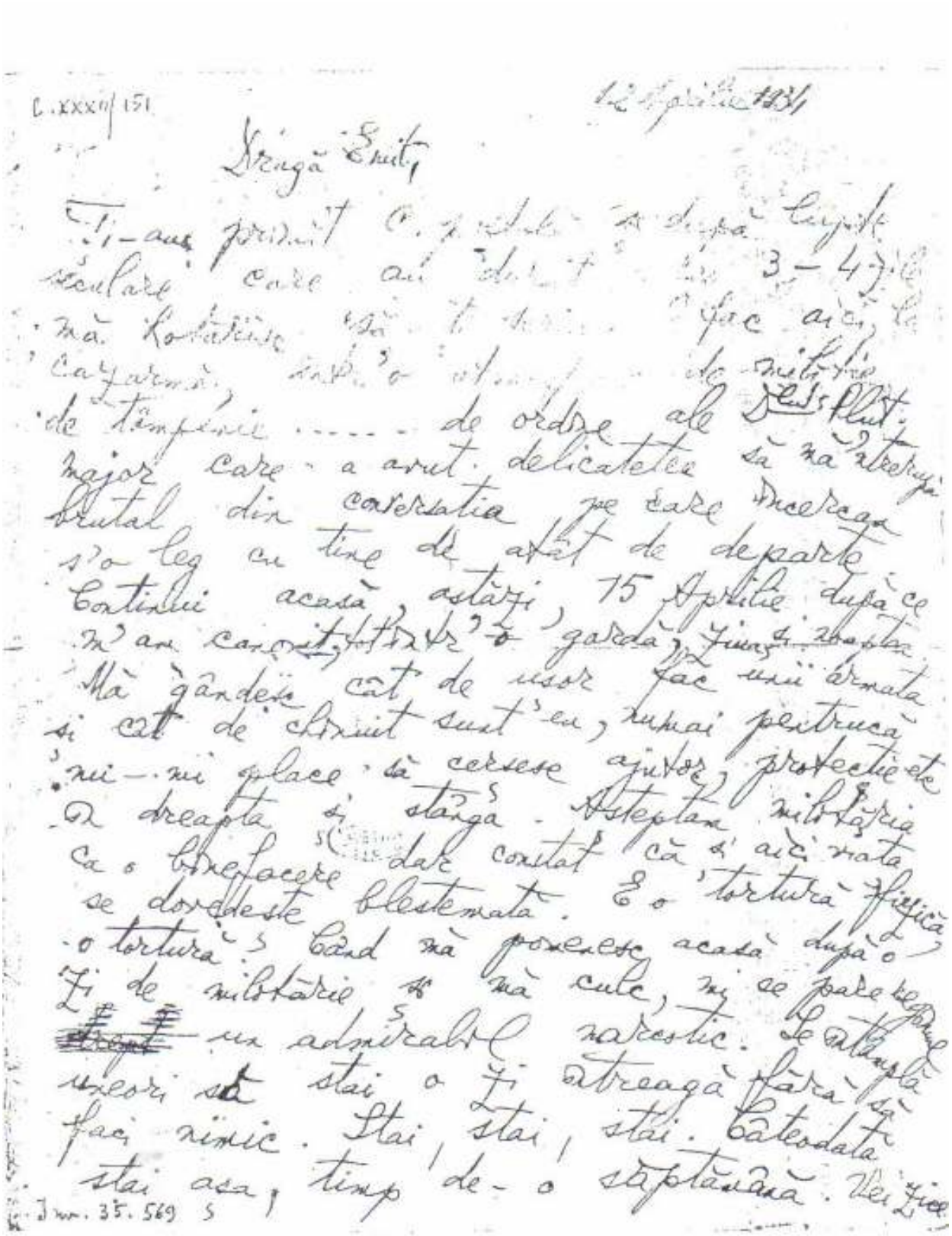
BERLIN 6 2 15-18 IX

15 15

Domnului
Emilian Cioran
pentru
Sibiu
Str. Tribunei 28
Rumänien

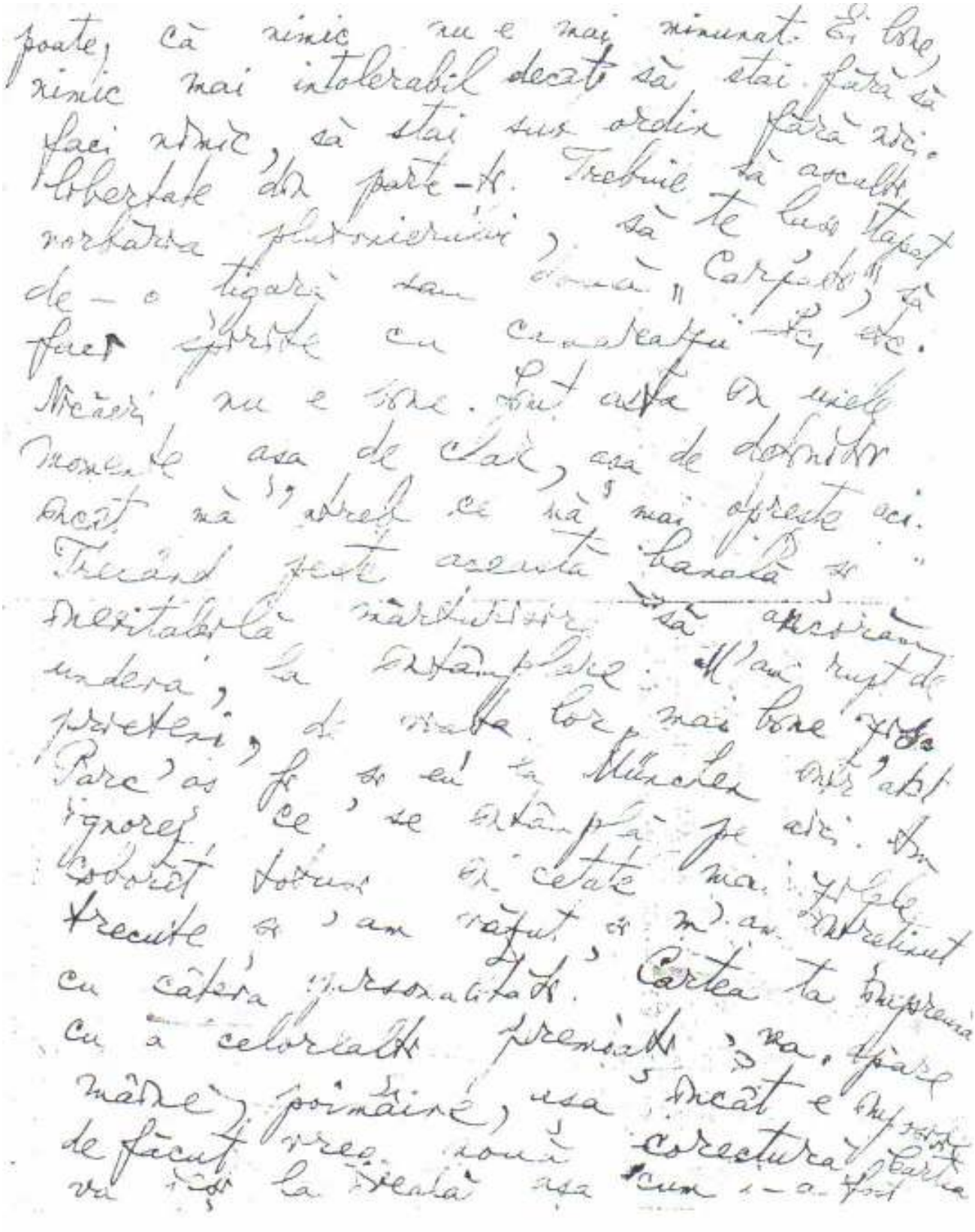
Iubiți părinți,

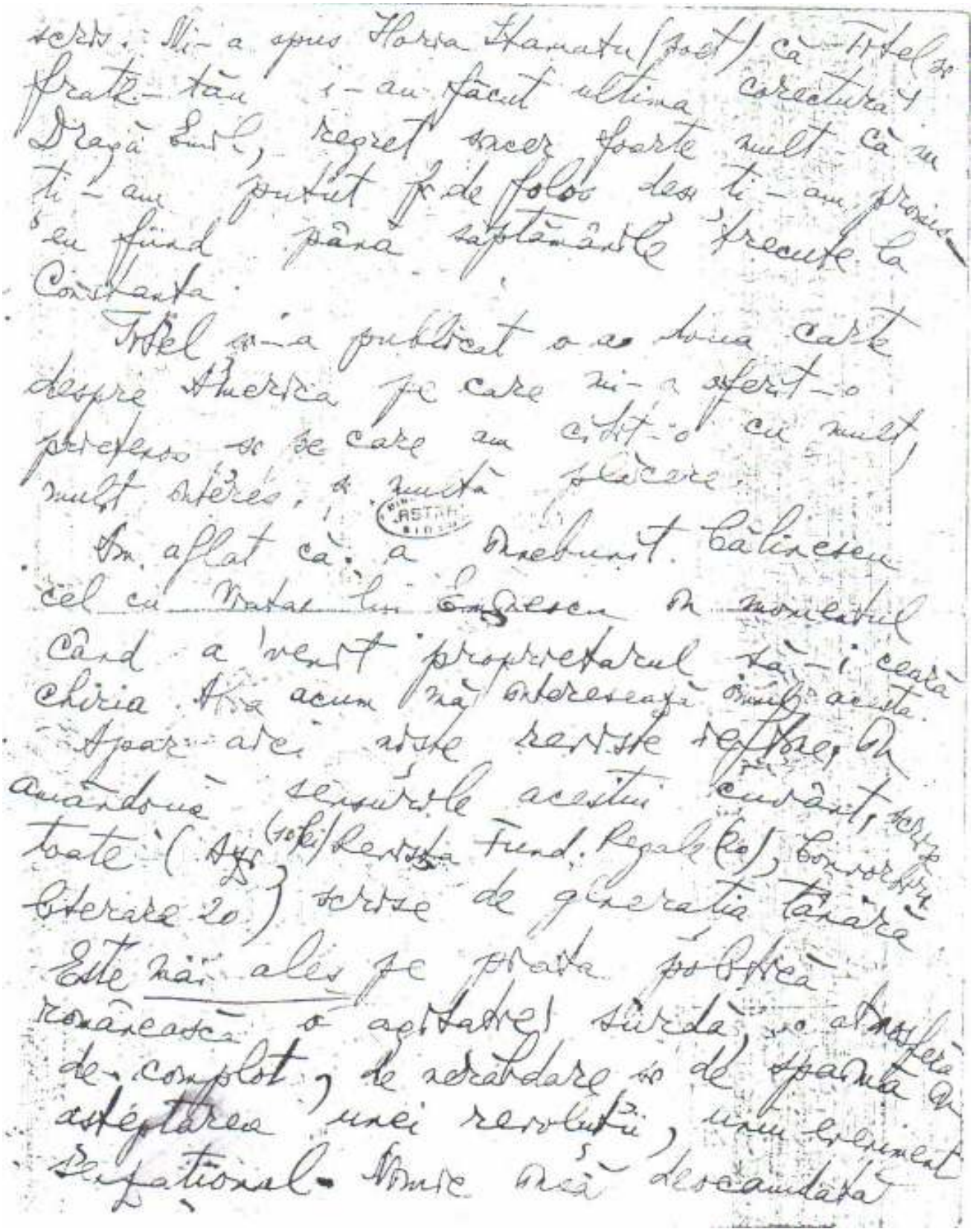
Când am plecat din Sibiu, mi s'a spus la cercul de străini că studenții din străinătate nu trebue să înainteze certificat, decât la 15 august. Vă rog, interesați-vă și scrieți-mi repede dacă nu mai face[ți] totuși formalitățile inutile. - Aș prefera, mi-ar conveni absolut de loc cum a ieși. Ca sumă mi-ar ajunge aproape minim, deoarece mai mult în Balcani este imposibil. - „Vremea" să-mi mai trimită, deocamdată o primesc dela redacție. De altfel cred că n'o să mai scriu, deoarece mi-au trimis până în ban și am primit și Comarnescu, spunându-mi că eu ăs fi permanent să mai am vre o pretenție. Nu mai colaborez nici un ziar și la nici o revistă. Nici la revista lui Calu n'o să scriu. Să scrie burgezii Mitropolici. N'o să scriu eu deoarece n'am primit un ban! Numai în România muncești intelectuală nu e plătită, ci e considerată



Dragă Emil,

Ți-am primit [illegible] după lungă [illegible] scrisoare care ai [illegible] 3–4 [illegible] mă [illegible] [illegible] [illegible]

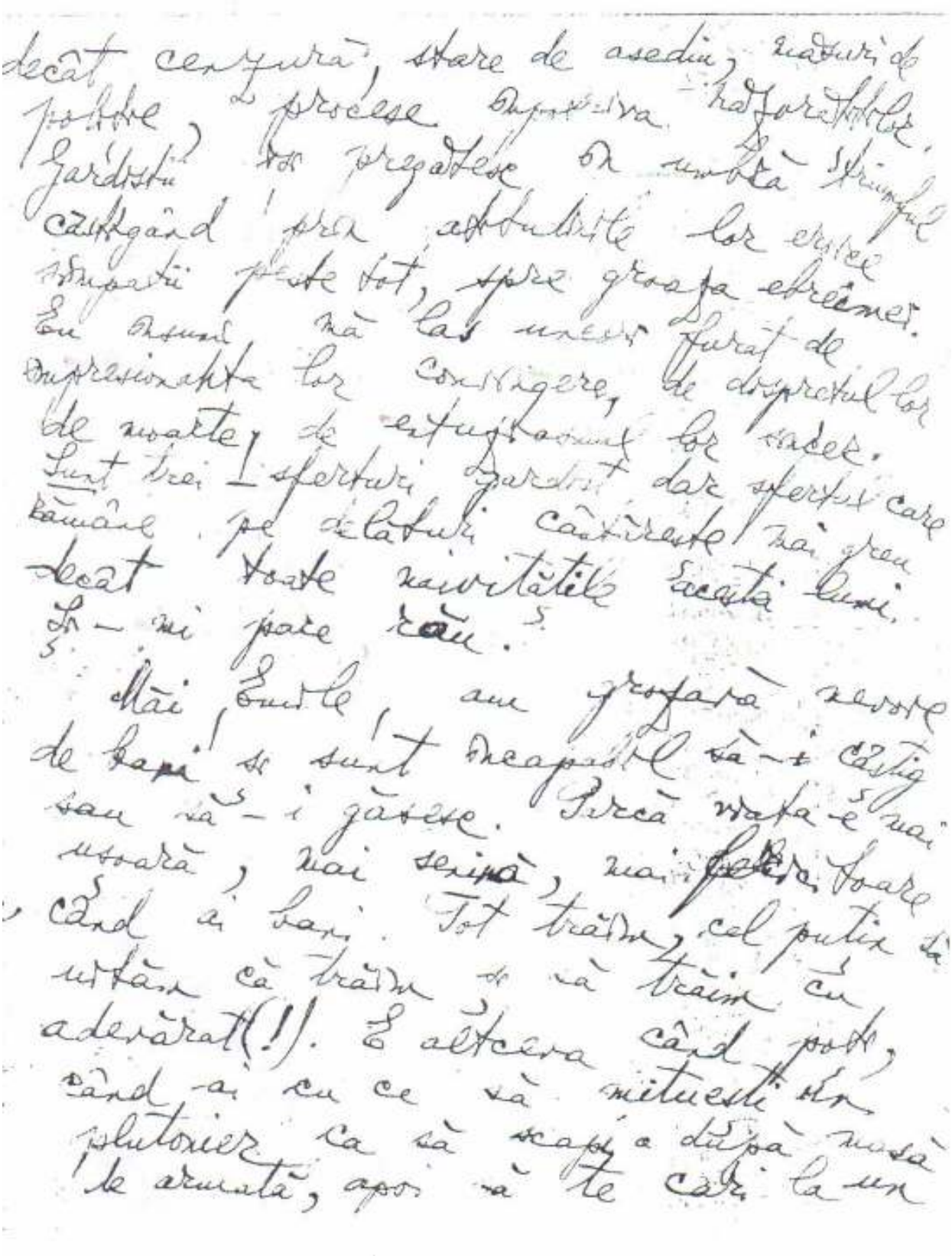




scrie: Mi-a spus Horia Stamatu (poet) că Hitel și frate-tău i-au făcut ultima cercetare. Dragă Emil, regret sincer foarte mult că nu ți-am putut fi de folos deși ți-am promis eu fiind până săptămâna trecută la Constanța.

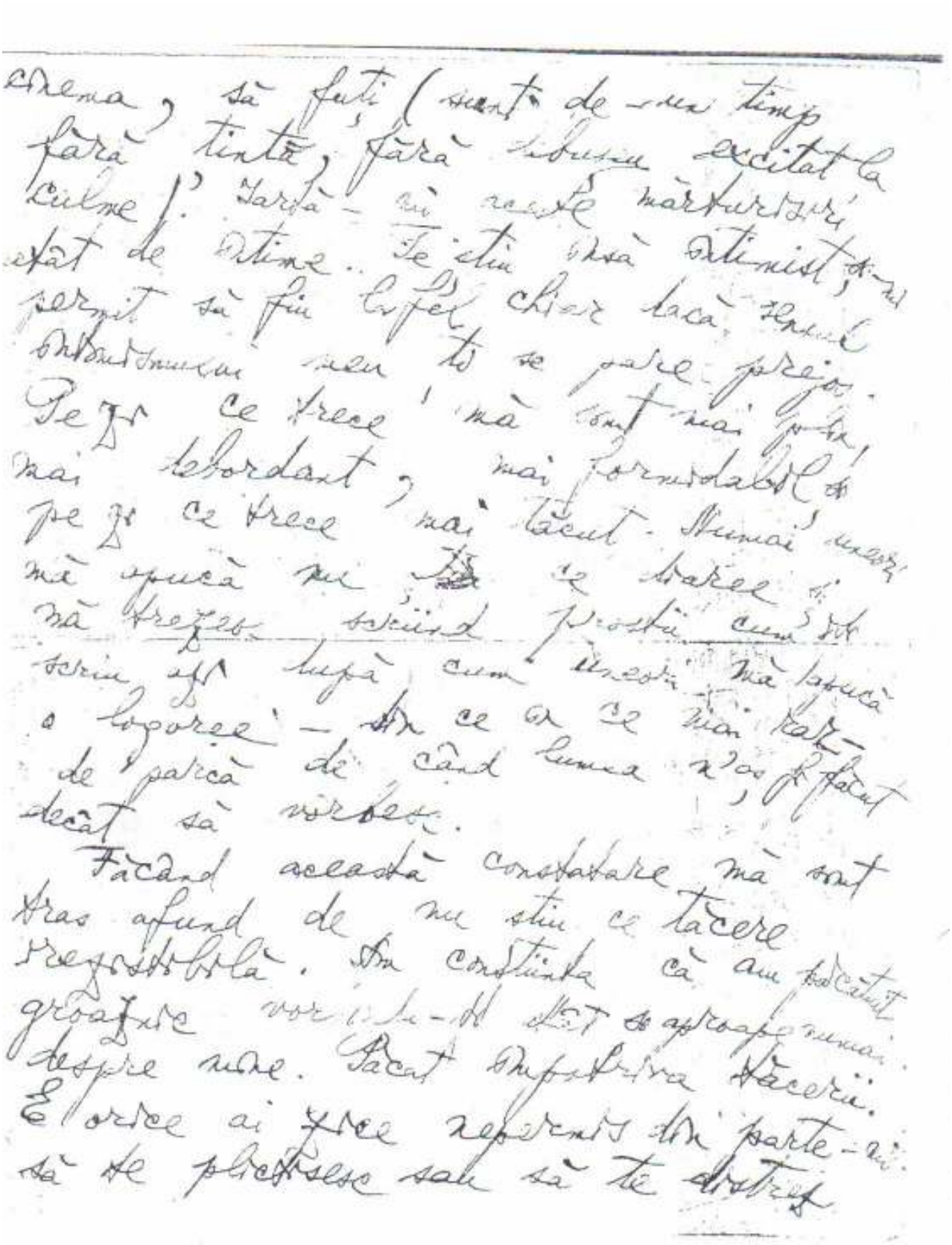
Hitel mi-a publicat o a doua carte despre America pe care mi-a oferit-o personal și pe care am citit-o cu mult mult interes, cu multă plăcere.

Am aflat că a murit Călinescu cel cu Istoria lui Eminescu în momentul când a venit proprietarul să-i ceară chiria. Mă interesează mult această apariție a unei noi reviste literare. În sfârșit cu toate (Axis (vol.) Revista Fund. Regale (Ro), Convorbiri literare 20) scrise de generația tânără Este mai ales pe prima pagină românească o agitație surdă, o atmosferă de complot, de răbdare și de spaimă în așteptarea unei revoluții, unui eveniment senzațional. Multe mai descurajată

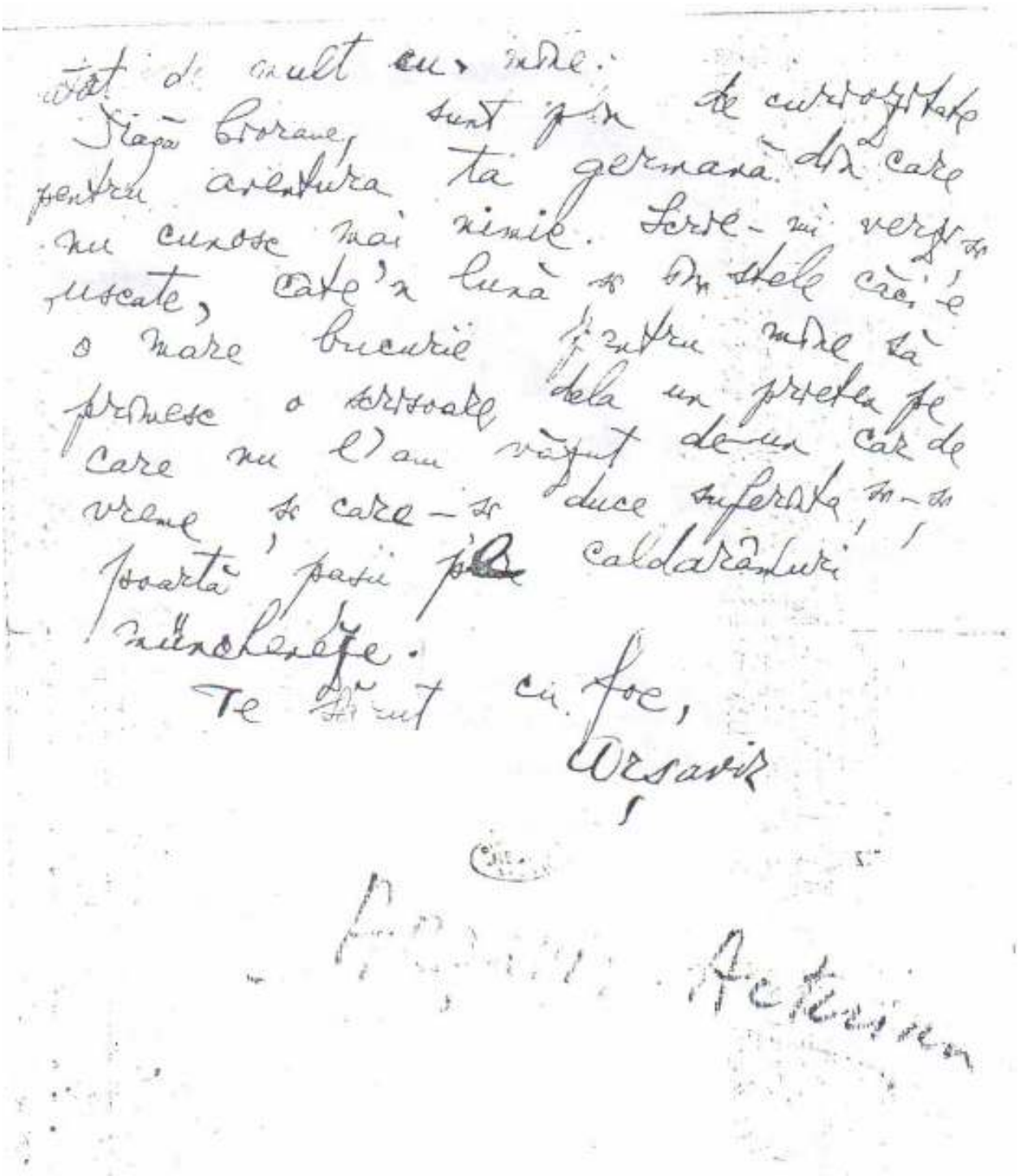


decât cenzură, stare de asediu, măsuri de
poliție, procese, spânzurători, hăcuiri de
gardiști? Ne pregătesc o nouă triumf
căutând prin adâncile lor ființe
simpatii peste tot, spre groaza ființei.
Eu aș vrea să las undeva furat de
impresionanta lor corăgere, de dispreciul lor
de moarte, de entuziasmul lor rece.
Sunt trei sferturi gardist dar sfertul care
rămâne pe dedesubt căutărește mai greu
decât toate raționalitățile acestei lumi.
Îmi pare rău.

Mai bine au groapă rece
de bani. Și sunt dreptul să-i câștig
sau să-i găsesc. Pierdă moartea e mai
ușoară, mai serioasă, mai [illegible] decât
când ai bani. Tot trăim, cel puțin să
credem că trăim și să trăim cu
adevărat(!). Și altceva când poți,
când ai cu ce să mituiești un
plutonier ca să scapi după masă
de armată, apoi să te căsătorești la un



Drama? Să fuți (sunt de mult timp fără tinte, fără tulburare excitat la culme!) Iarnă - în rarele mărturisiri stat de ființe. Te știu chiar dacă ființă permit să fiu lipsit chiar dacă ființă ființă ființ



Dragă Emile, m'am gândit mereu în ultimele săptămâni la sfârșitul apocaliptic al erului nostru. Am o convingere oarbă că totul se va sfârși, foarte repede, poate chiar în 30 - 40 de ani: și artă, și cultură, și filozofie - totul se va duce dracului. Europa nu e în comă. Tot ce se leagă de această epocă (Kali-yuga), se va prăbuși apocaliptic. E delicios, totuși, că știind lucrurile acestea, mi-permit încă să fac cultură și literatură - în loc să contemplu pur și simplu, ca să fug de pe acum în Asia. E pur și simplu delicios! Totuși, desgustul meu pentru tot ce se leagă de cultură și de literatură, merge crescând. Mi-e teamă - și mă bucur - că în câțiva ani nu voi mai scrie pe niciun rând în aceste chestii profane. Voi contempla, pur și simplu. Sau, dacă voi scrie, voi compune o carte - ultima mea carte - asupra „adevărului" metafizic, tradițional, ne-european, singurul în care cred. Tot ce-am scris până acum, nu exprimă decât adevărul în care cred. N'am mințit - dar cred că m'am jucat. Tot ce-am spus privește mai mult experiențele mele individuale (și acelea au fost întotdeauna autentice), dar în fond n'am nici o importanță, oricât le-aș exprima eu de vinovat. Singurul lucru important e că Europa crapă — de prostie, de bolșevism, de luciferism, de confuzie. Desgustul meu de Europa îl catalogați drept formă de mândrie. Eu spun că România nu aparține acestui continent care a descoperit științele profane, filozofia și egalitatea socială.

Dar, în fond, de ce te-aș pisa eu cu lucrări care probabil, acum, nu te interesează !! Să te întreb mai bine de bine – de militărie, tumurile și focoasele tale. Spune-mi tot ce se întâmplă, dacă bine înțeleg ai puțin timp de pierdut, și dacă așa este, scriitoare nu te prinde într'o perioadă de răscitate și solitudine.

În privința autorității mele în provincie, cu drag ți-aș fi mai, în cazul când vrei să "te dai" cu capul și de acest prag de oțel. (Bagă mișă bine de seamă; tu ai capul cam sensibil – și pragul e din cel mai bun oțel!).

Peste două zile deschid cursul despre Istoria Religiilor. Am de când să fac o pagină teribilă împotriva științei universitare. M'ar ajunge să mă dea afară. De ocamdată, nu am bani – și atunci am angajat încă vreo câteva romane. Huliganii apar în două săptămâni. Am să ți-i trimit. Te oblig să citești această carte – și te oblig chiar să scrii despre ea; dacă nu m'oși teme să crezi că-ți cer o cronică literară, iată cel mai bun roman românesc. Singurul în care e vorba de moravuri și politică!

Am vorbit cu Cugetarea? N'ai nici o grijă.

Te îmbrățișez, al Tău Mircea Eliade

Nina te salută și te invită la masă!

Iubite părinte,

Credeă în 28 ale lunii plec mai târziu la Paris. Poate voiu schimba acolo o cameră sau voiu locui cu Bucur încă mai ştiu. Camera din Berlin n'o voiu plăti, fiindcă nu vreau să locuesc la oaspeţi. Voiu lăsa o parte din lucruri şi voiu lăsa la ea.

La Berlin a fost Gusti cu soţia, care mi-a luat masa împreună. „Dânsa" se poartă bine, distinsă, rezervată şi totuşi amabilă.

Nu ştiu dacă Stelina a plecat la Paris. În tot cazul, faceţi cunoscut şi comunicaţi pe adresa ei la Paris pe adresa lui Bucur Ţipan: 2 Rue Lhomond, Paris Ve. Şi nu mi-a scris nimic, fiindcă nu ştie dacă mă duc sau nu.

Eu mă simt mult mai bine decât anul trecut. Cu gerul de care locuesc şi faceţi bine, fără să plătesc. Aceasta mi-a ajutat foarte mult.

Când plecaţi Relu la Bucureşti? Îl rog să-mi comunice imediat adresa.

Trimiteţi-mi „Vremea", dacă vă aşa de neîncredinţat ziarul. Celelalte reviste, ce mi le-aţi trimis le-am primit. Nu e nimic în tot ce se scrie acum în România; o veşitare generală.

Vă sărut cu drag mână

Berlin. 20 Februarie 1935

17 Iulie 35

Dragă Emile,

Slova ta Liliană m'a bucurat
oleacută, știindu-te de acu prin
apropiere și mâine „poimâine prin
Bucureștiul, care-ți așteaptă prezența
și rebușiile ca să te sărbătorească.
Îmi dau seama, dragă Emile,
că nu e moment mai prielnic pentru
lansare decât cel de azi. Dac'aș
fi puțin mai ambițios, mai vanitos
și mai energic m'aș folosi eu
însumi ca să ajung fără multă
bătaie de cap o personalitate.
M'aș bucura tare să te văd la
toamnă activând. N'aș vrea să
te surprindă aceste rânduri ale

nele. Sunt respus de sinceră. Încep să
cred că a ne conserva în situația
noastră tristă, în suferințele noastre
fără tel, este într'un fel a ne
bucura de faptul că suntem grav
bolnavi. În depresia mea mă
mizeriile nele încep să mă exalte,
să mă încânte că fără ideile
nele dragi aș mă
— lipsesc de o voluptate mare. E
o perspectivă grozavică. Realizând
acestea îți urez să te reîntorci
dela munte cât mai solid, atât
de schimbat încât
să nu te sinchisești acționând
— în viitorul a tot de ți-a fost
scump până acum — căci unii te
vor taxa drept trădător al
„culmilor disperării" tale, că te vor

declara cabotin, resîncer, farseur
sau chiar prost. Zici în cartea ta
postală că te temi să nu devii sănătos
căci cine nu-i bolnăvicios e prost.
Dragă Emile, cred că sunt și în
asentimentul tău dorindu-ți
amândurora, o cât mai urgentă
prostire. Ți-e frică însă că orice
urare e zadarnică și că suntem incurabil
bolnavi sufletește. Dea Domnul să nu
fiu eu. Dacă se va întâmpla să te
văd la toamnă actor bătăios,
dând cu barda în stânga dacă nu
în dreapta, eu voiu fi primul să
te sărut și ultimul să-ți regret
trădarea valorilor maxime.
Nu înțeleg de ce găsești că nu se poate
face politică pe lângă oameni!?

Ba se poate face și încă cum! Numai să nu te cuprindă scârba.

Știi cum aș vrea să te văd în București, la toamnă? La o mitingă în fața mulțimii, cu părul vâlvoi, proclamând un ideal social și electrizând cu verbă sonoră norodul. Te-aș aplauda, pre cinstea mea.

Arsavir, care te îmbrățișează drăgăstos.

Rămân toată vara în Capitala țării — neisprăvit.

A.

C. XXXI/5

Berlinerstr. 146, b. Petzke, Charl
14 Iulie

Dragă Emile,

Dela carta poștală trimisă din Londra, acum vreo patru săptămâni, mă țineam mereu să-ți scriu. Mi-era dor de tine. Și apoi, voiam să-ți spun cât de rău mi-a părut că n'am putut veni cu tine în munți. Glasul tău m'a urmărit multă vreme. Nu-ți poți da seama cât de autentic și de aproape era.

Am plecat apoi în Anglia, tam-nesam. Știi că trebuia să viu încă dela sosirea lui Iulie la Berlin, ca să respir aer curat (așa e!) și să mai lucrez cera serios la Bibliotecă. (Din neștiință, complexele mele de inferioritate au rămas intacte, și dacă nu cad pe brânci mucezind, mi se pare c'am trăo chiverlisă. Cui?! - nu știu nici eu. Dar mă obsedează ascuns, sau orgia. Sau una, sau alta. Acum joc pe tăvăr. Când mi-o fi de ajuns, să vezi ce aripi am să-mi cresc. Nu mai stau de vorbă, atunci decât cu tine și cu Noe; Eșau, poate, și cu Țuțea, Insuportabil. Regele mă trimite - prin gusti - la Oxford, să văd ce e cu Oxford Group Movement. Am fost și am văzut și cel mai magnific lucru din Europa. Bate și pe Hitler. Păcat că e greu; să te lași condus de Dzeu, cum spun ei, și totuși să rămâi în lume, în familie, să faci politică, literatură și chiar bețivi - mi se pare imposibil de simplu, aidică inaccesibil.

BIBLIOTECA ASTRA SIBIU
Inv. 34.971

La Berlin am văzut câteva lucruri frumoase și am cunoscut vreo trei-patru oameni interesanți. Dar, în ce mă privește, m'am mutat cu altare de acolo: cu un frac, și cu patruzeci de cărți. Sunt în Berlin de vreo două săptămâni. Olimpiadele au adus aici un milion și jumătate de străini. Sărmanii! Am cât eram mic, Argintescu pretindea că tie nu-ți plăcea lucrarea din Rai și că el mă susținea în fața ta. Bine mă, să te lași tu așa și pe dincolo! Deși au trecut atâtea zile, Nenea nu m'a părăsit încă. Din fericire, căci nu sunt deloc dispus de conversații filozofice. Aici cu Argintescu nu prea discut. Îl las pe el să-mi vorbească în jurul meu — și el exultă. Nu i-am spus că n'are nici o importanță că singurul lucru important e că mi-e foame. L-am mutărit și pe Solopenția; venise pentru două zile la Berlin. Mi-a părut extrem de slab. Mi-a spus că și pentru el există numai o singură problemă: România. Ciudat, cum fenomenul germanic te silește să judeci politic. Dacă ai sta un an aici, ai face și tu politică militantă. M'au descumpănit până și împrejurările asasinării lui Titulescu. Nu se suprimă un adversar când e singur în spital, într'un pat, fără apărare. Să avem pardon!

Brață Emile, și în ziua Nunții Te îmbrățișăm și îți dorim toate cele bune. Noi stăm aici până la 26 August. Scrie-ne. Plecăm apoi la München. Al tău Mircea Eliade

BIBLIOTECA ASTRA SIBIU

Iubite [illegible]

Azi mi-au comandat un costum de haine, care mă costă
aproape 900 de franci. În marile magazii, se găsesc foarte ieftine,
dar este imposibil să alegi ceva convenabil.

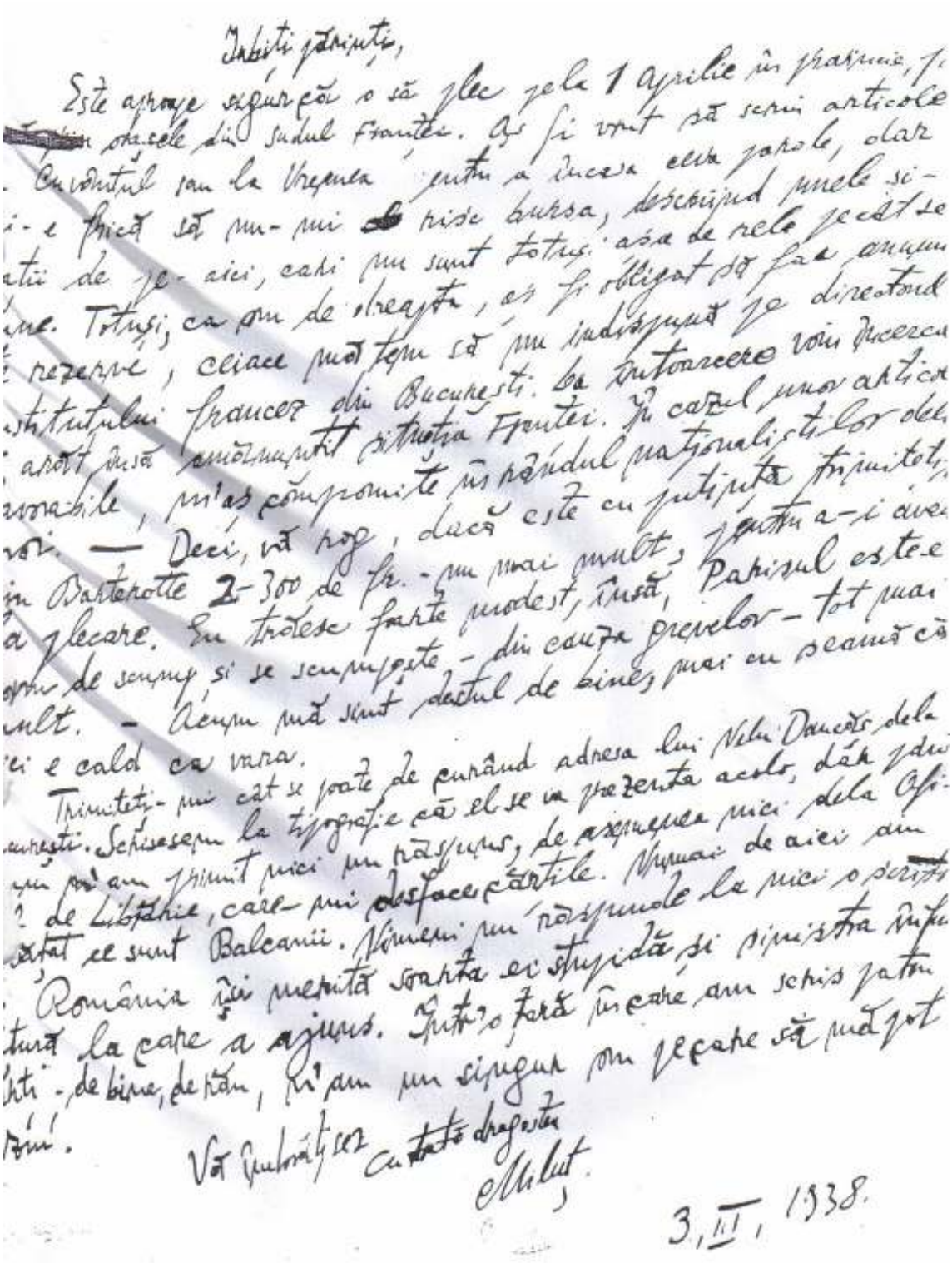
Ceiace mi-a schimbat ideia de cheltuia cu prea, este dosarul
cu simplu scop. E drept că Bucur Tincu mi-a promis că fa-
cînd demersurile pentru el, se va interesa și de mine, așa
că absolut exclus nu e. Aștept răspunsul lui și aleg atunci
a vedea ce e de făcut, căci sînt dispus să accept orice pentru
a mai fi profesor. Când mă gîndesc la Brașov îmi
vine rău și am impresia că nicicodată n'aș fi putut scrie
pagini atît de amare cum sunt în cartea mea. Cartea, dacă
nu m'aș fi străduit o muncă imposibilă.

Promisese „Cuvântul" regulat; probabil că voiu scrie pentru
dacă mă plătește. Mircea Eliade mi-a promis 500 de lei
de articol. Cine știe ce se va alege până la urmă, dat fiind
că sunt prea mulți colaboratori!

Până pe la 15 Februarie voiu avea desigur bani. Dacă nu-mi
pe vreo catedruță din țară, (l-am rugat pe Bucur să găsească vreo soluție), pro-
Bachelotte aș putea găsi o formulă mai acceptabilă. Prin el, a pu-
sunt cîteva bani oricum tot timpul cît a stat la Paris.

Vă sărut cu drag
Mihai

25 Ian. 1938



Iubiți părinți,

Este aproape siguranță că să plec pela 1 Aprilie în străinătate, [illegible] orașele din sudul Franței. Aș fi vrut să scriu articole [illegible]. Cu dorința pan la vreunea [illegible] a încerca ceva pozitiv, dar [illegible]-e frică să nu-mi [illegible] bursa, descoperind pnele si-[illegible]ții de pe-aici, cari nu sunt toți așa de răi pe cât se [illegible]ne. Totuși, ca om de treabă, aș fi obligat să fac anumi[illegible] rezerve, celiace mă țem să nu îndrăznesc pe director[illegible] [illegible]stitutului francez din București. La întoarcere voiu încerca [illegible] aibă în sfârșit emoționantă situația Franței. În cazul unor alegeri [illegible]rabile, nu aș compromite nici până la naționaliștilor obo[illegible]ri. — Deci, vă rog, dacă este cu putință trimiteți [illegible] [illegible]n Barterotte 2-300 de fr. - nu mai mult, pentru a-i avea [illegible] a plecare. Eu trăiesc foarte modest, însă, Parisul este e[illegible] [illegible]pun de seamă și se scumpește - din cauza prezelor - tot mai [illegible]ult. - Aicea nu sunt decât de bine, mai cu seamă că [illegible]ci e cald ca vara.

Trimiteți-mi cât se poate de curând adresa lui Nelu Dancăș dela [illegible]urești. Scriseserăm la tipografie că el se va prezenta acolo, dar până [illegible] nu prea am primit nici un răspuns, de aceea nici dela Asi[illegible]? de Librărie, care-mi desface cărțile. Numai de aici am [illegible]zut ce sunt Balcanii. Nimeni nu răspunde la nici o scri[illegible]. România își merită soarta ei stupidă, și nimeni nu [illegible]tură la care a ajuns. Știți o țară în care am scris pa[illegible]ți - de bine, de rău, nu am un singur om pe care să mă pot [illegible]ăm.

Vă îmbrățișez cu toată dragostea

Mituț.

3, III, 1938.

3 Iunie 1938

Iubiții mei,

Am trimis o telegramă de condoleanțe lui Nuțu imediat după ce-am primit scrisoarea voastră. Cred c'o primit-o. La bancă mi'am fost încă să încasez restul de 50 de franci, deoarece am primit zilele acestea bursa.

La 1 Iulie vreau să plec prin Bretagne. N'o să mă stabilesc nicăieri, fiindcă vreau să văd cât mai mult posibil. Dacă puteți să-mi trimiteți cea prin Bat. Herotte l'aș multum foarte puțin. Căci bursa asta-i ridiculă, iar Parisul se scumpește într'un ritm înfricoșat. În tot cazul, nu mai târziu de 1 Iulie, ca să nu fiu obligat să rămân aici în luna în care nu mai e nimeni. — Cât privește Bragovul, scrieți-mi dacă trebue să-l trimit actele acum. Bursa ține până în Noiembre. Aș dori numai, dacă voiu fi numit, să-mi cer un concediu de un an, sub pretextul că sunt mai departe bursier. Între timp, mi-aș găsi un rost prin București, iar în caz contrar, profesoratul meu ocupație prin București, iar în caz contrar, profesoratul meu ocupație prin București, iar în caz contrar, profesoratul meu ocupație

Iubiții mei,

Paris, 17 Iunie 1938

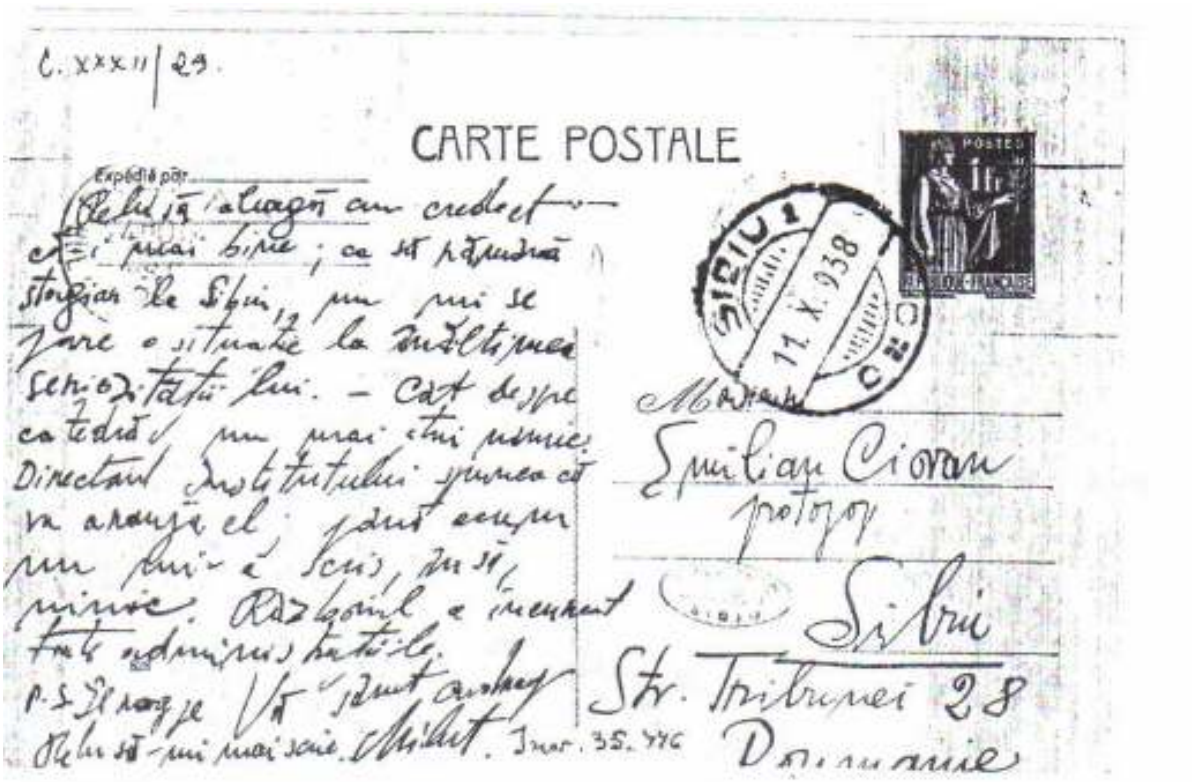
Vă am scris mai multe scrisori, dar deoarece 1 Iunie încă n'am primit nici un răspuns. Nici măcar gazeta. Este drept că din cauza cenzurii, corespondența e pusă în ordine și se ține multe săptămâni. Acum două săptămâni am primit prin D-na Bartholotte suma de 850 de franci. Sunt foarte jignit de jertfele ce le faceți. Totuși am o consolare, când văd ce distanță este între mine și tânguitoasa de românime care se grămădește prin Paris fără să facă nimic. Numai în străinătate poți să-ți dai seama cât de puțin sunt românii și cât de greu e cu o asemenea specie de oameni să fii naționalist.

Prin 2-3 Iulie vreau să plec în Bretagne, fără să mai fiu în vreun oraș. Voi întrebuința aceeași metodă, ca și în Germania precedentă. Am ocazia astfel să văd mult mai multe lucruri decât mișcările gloatelor.

Iubiții mei,

Paris, 7 Oct. 1938

Am primit astăzi două mandate, fiecare de 357 fr. Nu înțeleg, însă, de ce ați plătit de două ori atât de mult decât de obicei. Eu credeam că schimbul se face pe câte 4 sau 5 sute de lei de dată, nu se poate atât de extraordinar de favorabil. — Eu încă mulțumesc pentru bani; e greu de crezut, să credeți că nu-i răspunde inima! Mi-am cumpărat două, multe lucruri și cărți de care aveam nevoie. Cum aici e destul de frig, nu mai stau în mansardă, așa că voiu schimba camera, rămânând în același hotel. Voiu plăti de lună 360 de fr. Știu scump, dar mai ieftin nu găsesc decât în hoteluri care nu încălzesc iarna decât la format! — Livretul militar îl am la mine, îl voiu vedea mai târziu. — Zaharia mi-a trimis cărțile. Articolele acelea — inspirate de oficialități — au fost scrise de un tânăr pe care l-am cunoscut de mult și pe care l-am întâlnit des la Paris. A venit de câteva ori la mine; fuge aici de frica războiului.



C. XXXII/29.

CARTE POSTALE

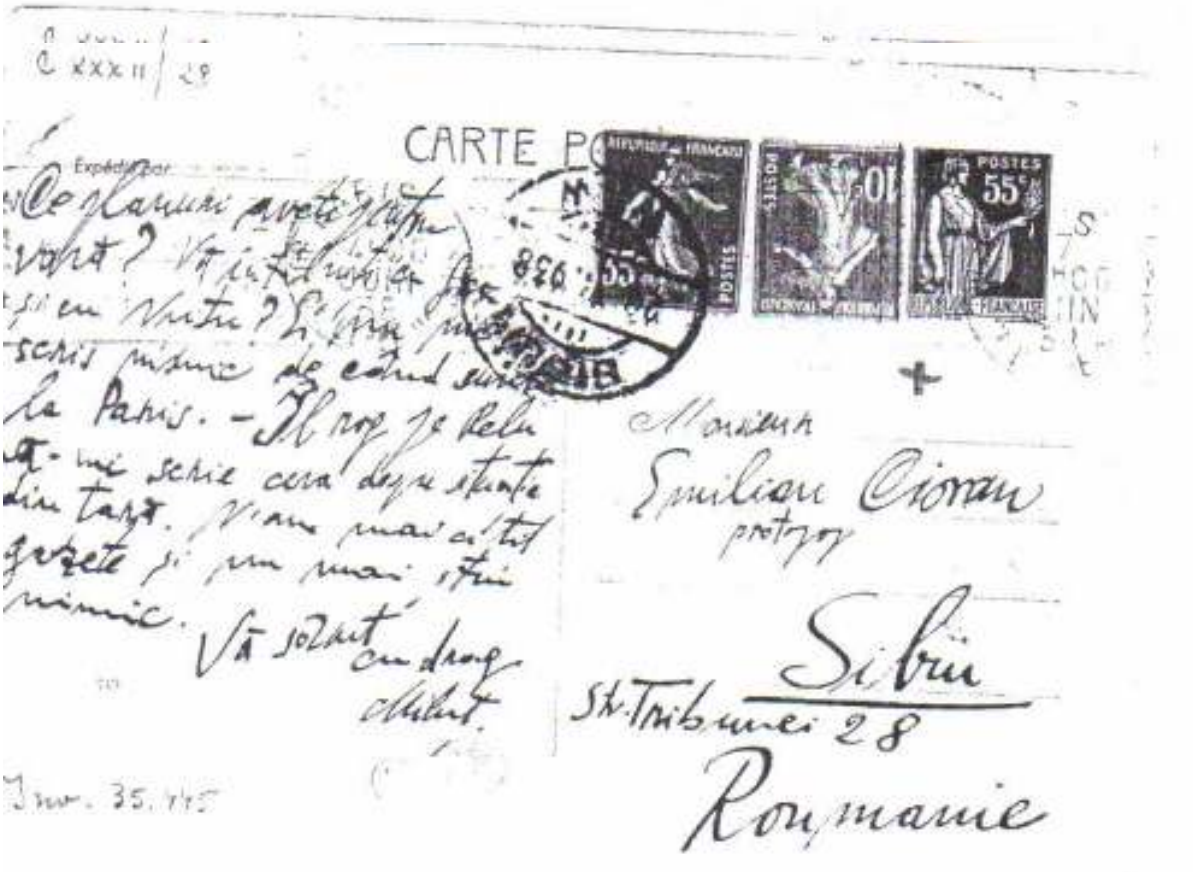
Expédié par

Dragă Iz. Cioran am crezut că
ești mai bine; ca să răspundă
stăruiam la Sibiu, pun mi se
pare o situație la înălțimea
sensibilității lui. – Cât despre
catedră, nu mai știu nimic.
Directorul Institutului spunea că
va aranja el; până acum
nu pare să scrie, nu știu
nimic. Răspunsul e întârziat
toate administrațiile.
P.S. Îl rog pe Vă să-mi scrie
Dragă să-mi mai scrie. Mihai. Imp. 35.446

POSTES 1fr

SIBIU 1 11.X.938 C20

Monsieur
Emilian Cioran
protoy
Sibiu
Str. Tribunei 28
Roumanie



C XXXII/29

CARTE P

Expédié par

Ce faceți acolo
veste? Vă interesează
și cu Viața? Îl rog pe
scrie mimic de când sunt
la Paris. – Îl rog pe Dragă
să-mi scrie cum de stați
din toate. Vi am mai citit
gazete și nu mai știu
nimic. Vă sărut cu drag
Mihai.

Imp. 35. 445

POSTES 55c

SIBIU 1 11.X.938 C20

Monsieur
Emilian Cioran
protoy
Sibiu
Str. Tribunei 28
Roumanie

Luni 27 Februarie 929

Bucureşti, centru europen

Iubitul meu Emil,

Am ţinut să-ţi scriu într-o zi mare din istoria neamului nostru, şi am ales această dată: un an dela votarea delirantă a Constituţiei, prin care s'a introdus în ţara noastră numărul nostru al neprevăzutului, cinstei şi libertăţii. Inimile noastre au mai avut motive de bucurii la gândul că tu străluceşti departe de toate prefacerile splendide care s'au abătut asupra României. Cum ai plecat tu — şi cum ai făcut-o! La aeroplan! Progresul întrece cu mult orice puteai de închipuire a ta! Lumea dorea „ura!" pe stradă, toţi se mulţumeau să zâmbească plăcerea de fericire, în chipul acesta multe lesinări, ne mai putând suporta. Eu, care am urmat totdeauna cu devotament României, sunt fericit şi singur pământ de atâta noroc. Nici prin vis nu visam că se pot realiza atâtea lucruri minunate într'un an de zile. Optimismul meu nu trebuia să fost, chiar el, întrecut de ritmul nou.

Mi-a venit de mult să-ţi scriu, dar tot aşteptam să regăsesc talentul. Nu puteam să-ţi scriu fire, reflexii patetice, cu vechile cuvinte ale unui om care a cunoscut, în răstimpuri, şi ceva tuberculoză bilaterală, plus o agreabilă şi spirituală nevroză care ameninţă să devină un timpuriu o subalimentare nutritivă. Cum văd că talentele mele literare pornează, nătăfleţe prin câte ţări ce paradise ghimpate, m'am hotărât să-ţi scriu şi aşa cum sunt astăzi. Am ales, deci, o zi mare ca ea de faţă, am pus mâna pe condeiu şi, aşa cum m'ai definit Tu admirabil în adresa ultimei tale cărţi poştale — „Românul" — merg pentru a mă adresa Ţie....

Iartă-mă prea bine că ai aşteptat. Nu ţi-am răspuns, dintr'o mie de motive. În Aprilie şi Mai, pentru că doream să-ţi fac neplăceri. După aceea, pentru că nu mai puteam,

chiar dacă aș fi venit. Când am intrat în Sanatoriu, primul
căruia i-aș fi scris eram tu. Dar o cumplită silă de mine și
de lume mă înfiorează. Apoi, a fost iarăși greu să-ți scriu.
Bucureștiul, cu tot ce puteream în el, mă deprima până la neființă.
Dacă n'aș fi fost bolnav, aș fi venit o bucată lui Dupront. Dar
Parisul nu convenea plămânilor mei. Iar în altă țară, pare-se
că e greu să pleci. (Ce bine ar fi fost, în Nevada, în Sicilia!).
Știam și-a spus poate că boala plămânilor mei nu era la-
cunul cel mai grav. Eram bolnav eram de nervi. Extenuat de
fugă, emaciat la Cinc, zdrobit la Prefectură (17 zile!),
internat la Sanatoriu, dezgustat mai ales de ce vedeam
în jurul meu — a trebuit să mă reîntorc la starea de lucru
ca să nu-mi fiu mie însumi insuportabil. Am redescoperit romanul de 12 ore și
biblioteca ermetic închisă vizitatorilor, prietenilor, etc. Nu mai
știu nimic, din vasta mea știință rămân ale psihologiei, care
este ultimul instinct care se stinge în om. La mine, mă
simt amuzându-mă. (Ți-a mâncat acest instinct?!). Deocamdată, deci eram
un trist muritor de foame, mi-am adus aminte că mi-am
angajat să scot revista Falmuzis, de care desigur ți-a vorbit
Dinu. Mai trebuiau, pentru asta, cam 50.000 lei. Și pentru că
nu mi-i dădeau nimeni, am crezut să-i „muncesc" eu. (Ține
minte că eroilor lui-au întotdeauna muncit intelectuali de bine.
Dragă Dragule!) Am semnat o poliță, am luat o traducere
am început să alerg la amicuții după abonamente. Și cu toate
astea, nu știu cum, am scăpat prima. Este pur și simplu nedumerit...
Iacum îți fac să auzi că nu regret nimic din tot
ce s'a întâmplat. Sunt un om care crede, mai mult ca oricând
în destin. Și, vorba ta, dacă mi-a fost dat să am o
viață apreciată — am, desigur, o biografie pasionantă.
Am scris un roman, Nunta în cer, pe care ți-l voi trimite
curând ce va apare. Este mai mult ființă decât
Mi s'a făcut un dor teribil de tine! Nu știu unde
te-aș putea vedea, și când. Eu visez acum să fiu vizitat de
Peregrin dela New-York. Nu știu dacă voi putea ajunge. Nu
mai deloc bine, și nu-mi merge prea bine nici cu sănătatea.
Dar zic. Că d'aia sunt poet român.
Scrie-mi! Noutăți cât de multe mă găsește la ea. Îți voi
trimite curând, dacă o da Dumnezeu. Nimic te îmbrățișez.
Eu te sărut cu foarte mult dor, al tău invalid
Mircea

Mon Grand Ami. 10 septembre 1929.

Au moment même où je vous quittais ce dernier Dimanche, l'affreux cauchemar devenait une réalité. Alors il vous fallait entreprendre un pénible et solitaire voyage. Où êtes vous, vers où ? Etes vous à votre beau vain et sauf ? Où êtes-vous ? Chaque jour j'attends impatiemment un message de vous ?

J'avais découvert entre nous une harmonie d'idées et de goûts qui ne faisaient craindre des jours pleins de tristesse tout empli de notre amitié. Et la sympathie qui tout de suite m'avait attiré vers vous était né en un attachement profond et total. Combien j'aimais votre voix chaude et harmonieuse qui savait m'intéresser à tout ce disiez et comme je souffre de ne plus l'entendre.

Moi aussi j'ai dû quitter Paris. Je vais demander un poste dans une ville universitaire où je pourrais malgré la tristesse et le vide des jours à venir, garder le plus possible un contact intellectuel et continuer mes études. Parmi les quelques livres que j'ai pu apporter avec moi il y en a deux auxquels je tiens particulièrement et dont je ne me séparerai jamais : c'est "L'homme de douleurs" et la vie d'Eugénie de Guérin. C'est tout ce qui me relie de vous, avec votre Bienfait. Chaque soir je prie tendrement à vous et à ... pour un prochain revoir. Je vous suis une divine Providence

Je suis encore à votre disposition, si vous
voulez me faire.

J'ai tout de votre jeunesse, de vos yeux
de votre bouche, de votre corps. Tous
les jours seul, mon unique amie. Lise

Dès que je l'aurai à vous aussi vous lirai
je vous enverrai "Comment vous" de l'ouvrage
préparé par Ch. du Bos. et aussi de
"Cantique de jeunesse" de Rainer Maria Rilke.
Lui-même, en parallèle en français?
Cela vous fera-t-il plaisir?

Et la photographie tant de fois promise
je la veux absolument.

Dès que vous aurez vous me direz
écrivez-moi. Vous ne pouvez pas savoir
comme je suis inquiète de vous.

Lise Robotary 28 rue Nationale
Arnage
Sarthe
France

Cluj în 16 Sept. 1939.

Dragă Cioran,

Dacă aș fi să spun unde mă aflu și unde aș putea să mă găsești în geografia mea sufletească ar trebui să-ți mărturisesc că Brat trăiește blestemate în deșertul suferinței, acolo pe unde am ajuns noi aceștia care mai aceștiamă și am fost lăsați cu soarta ~~să~~ asteptam înfricoșata de ajos. de aceea jot să primesc ca mângâiere să-ți fiu măcar și trecătoare, ca o mănăstire arecare. (ar fi de preferat una în Sud, de pildă la St. Honorat) unde la umbra cimitirului să ne uităm pâcătele lumești. Vei înțelege deci sunt „neutru" (ca întrebare) că cuminecătele care ar presupune o altfel de participare. În fața destrămării istorice ca în totdeauna noi aceștia din Balcani răspundem cu un: mă spăl pe mâini. Când Istoria își va face apelul ei definitiv cred că vom fi găsiți în „cartea veșniciei" la capitolul negativ. Ar fi bine dacă aș putea să uit cu desăvârșire timpurile parizience pentru a nu adăuga încă o neplăcere pe lângă cea care ne roade zilnic.

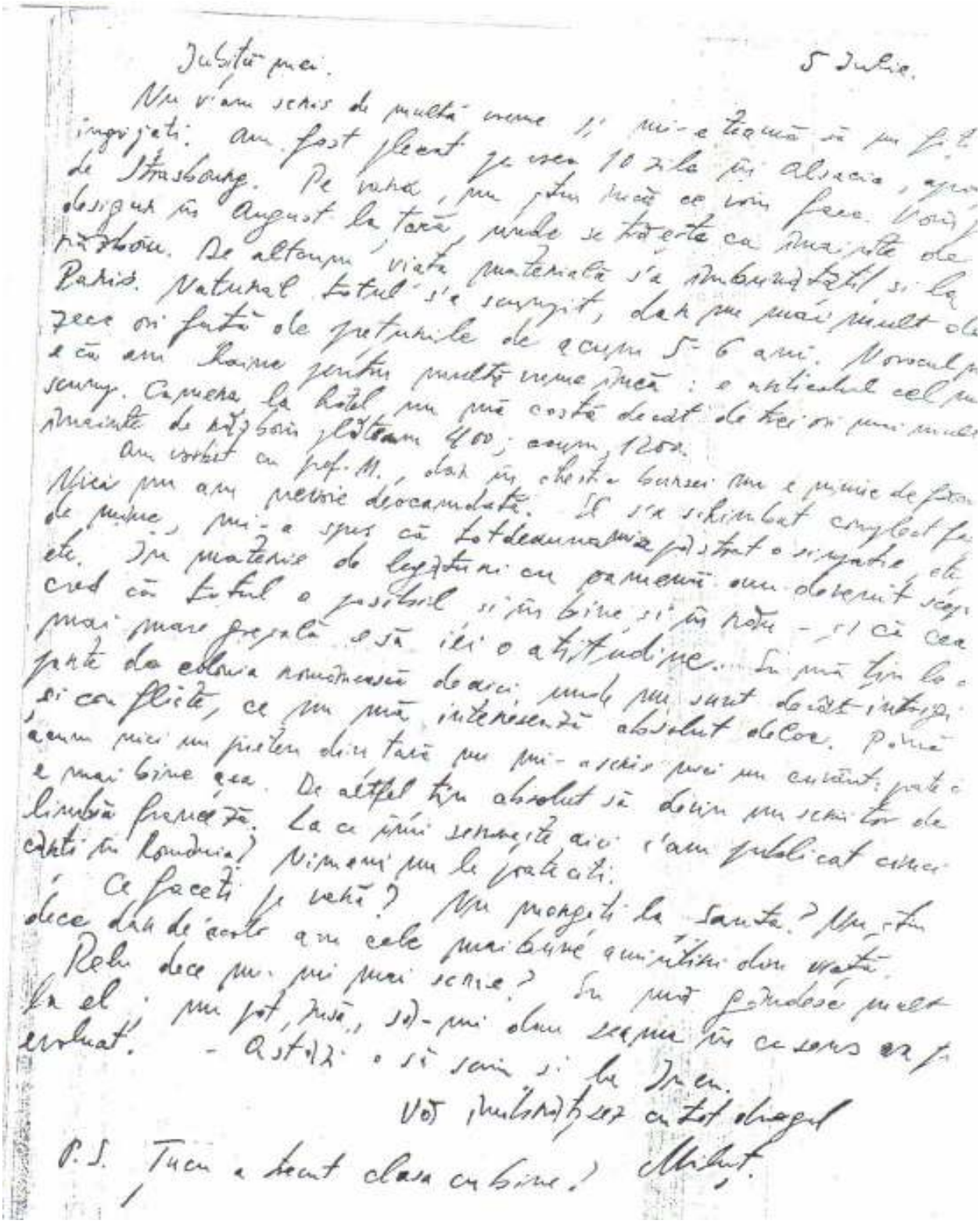
Cred că și eu voiu da aceeași soluție amărui avine: voiu face armata, căci am convingerea că războiul va fi de lungă durată. De ce zici când ne vom relua din nou existența noastră pariziană? Am ajuns și eu (la convingerea că fără Parisul din inimi nu se mai poate trăi). Câte vor dura reminiscențele care

~~care~~ să mă consolez.' Poate cineva un leac acestei răni care să te facă să uiți chiar de singurătatea amintirii pe care o mai am.' Credeam până acum că dușă toate probleme pînă care am trecut orgoliul mai poate fi o salvare, dar astăzi mă mirare și o teamă mă cuprinde că nu mai ne servi la nimic în această „veșnică" neliniștire cum o numești. Totuși aș vrea să păstrez cevă din delicatețea unui suflet care a trecut odată că în lume mai există poeți.

Precum se vede nu ai primit ocazionata mea trimitere pe la Paris unde îți explicam pe larg peripețiile călătoriei făcute de la Sf. Roma. așa precum le-am auzit. Iată în rezumat ce i-a întâmplat: ai fost pregătit din timp dar nu știu precis din ce cauze a fost numit un târgoviț din Bacău. În timp ce aceasta a fost sărbătorită și de B. Fundoianu și V. Bancila care au făcut intervențiile necesare în acest sens. Primul a fost numit doctor în litere din București. Dar nu mă îndoiesc că și culoarea politică a celor ce aveau postul a fost hotărâtoare. În dată ce voi afla mai precis cum au decurs lucrurile îți voi răspunde în mod detaliat. Poate te va consola prezența Sibiului. Tocmai vorbeam cu L. Blaga care spunea că ar fi dorit ca Universitatea să fi fost la Sibiu. I-am spus că acest gând ți-ar prea puțin. Nu mi-ai răspuns la întrebarea cu manuscrisul Fără de la Fundoianu ca să știu ce să fac. Eu recitesc Critica Rațiunii pure în ediția de odinioară (pentru ~~cercetări~~ mai multe locuri unde rațiunea și-a pierdut /poate pe bunăoară/ ne pierzătoare. Dacă ai timp și mai multă dragoste scrie-mi

Cu drag Petru Comarnescu

P. S. Când ai fost ultima oară în Paris? Dacă ai întâlnit cumva pe Nicu te rog



Iubitule meu. 5 Iulie.

Nu v'am scris de multă vreme ? mi-e teamă să nu fi fost îngrijați. am fost plecat ieri vreo 10 zile în Alsacia, apoi la Strasbourg. De acolo, pe urmă, nu știu încă ce voi face. Voiu desigur în August la țară, unde se întoarce ca înainte de războiu. De altcum, viața materială s'a îmbunătățit, și la Paris. Natural totul s'a scumpit, dar pe puține lucruri cu zece ori față de prețurile de acum 5-6 ani. Norocul e că am luat pentru multă vreme până : e articolul cel mai scump. Camera la hotel nu mă costă decât de trei ori mai mult decât înainte de război (1500 lei acum, 400 atunci).

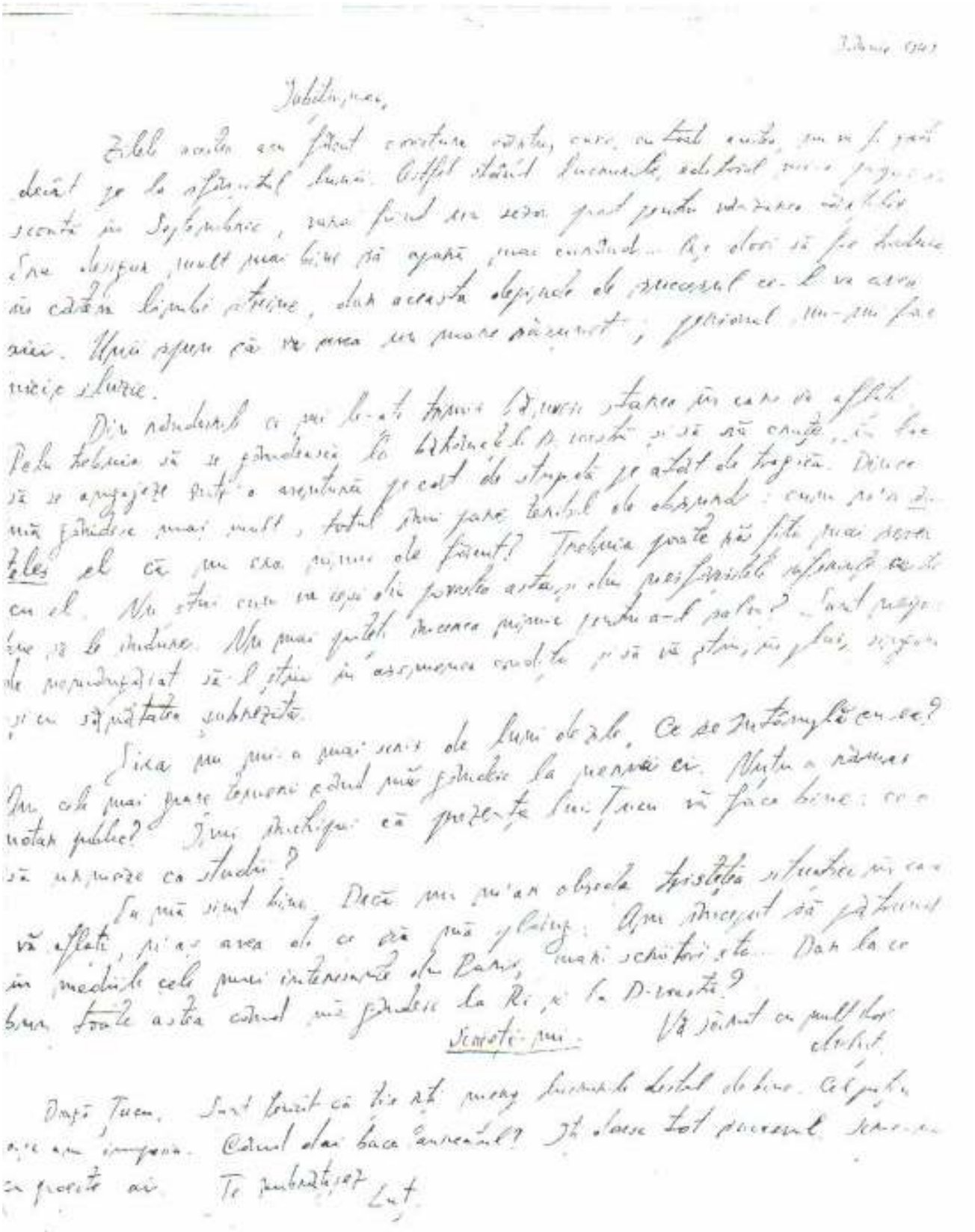
Am vorbit cu prof. M., dar în chestia bursei am o părere de rău. Nici pe aceea nu am pierdut-o deocamdată. Se știe schimbat complect față de mine, mi-a spus că totdeauna a păstrat o simpatie deosebită pentru mine, dar în chestia de legitimări cu parcurși am observat scăpările. Cred că totul e posibil și în bine și în rău — și că cea mai mare greșală ar fi să iei o atitudine... În mine țin la ea, și cu fiică, ce pe mine interesează absolut decât. Pentru acum nici nu pierdem din vedere nu mi-a scris încă un cuvânt; poate e mai bine așa. De altfel țin absolut să devin un scriitor de limbă franceză. La ce folosește aici că am publicat cărți în Londra? Nimeni nu le cunoaște.

Ce faceți de veche? Nu mergeți la Sainte? Nu-i timp încă de acolo, am cele mai bune amintiri din vara trecută. Rele deci nu mai pot scrie? În mine totdeauna pentru el; nu știu, zău, să-mi dau seama în ce sens ar fi evoluat. — Astăzi o să scriu și la Irina.

Vă îmbrățișez cu tot dragostea

Mihai.

P.S. Tucu a luat clasa cu bine?



Iubitul meu,

Zilele acestea am făcut cunoștință cu Tatăl tău, care, cu toată amabilitatea pe care o are, nu mi-a spus decât ce la afișierul Școlii Centrale București, adică faptul că ești înscris în Septembrie, când fiind aici va veni prilej de întâlnire. Eu aș dori să fie mai curând... Ce aș dori să fie bucuria ta cea dintâi, dacă aceasta depinde de mine? Eu va avea să cânte limbile străine, dacă această depinde de succesul ce-l va avea în ochii tăi. Încă sper că va merge cu mare răsunet, pentrucă mi-am făcut inimă albă.

Din nefericire ce mai lungă toamnă! Cât timp stăm pe cale de așteptare! Pentru tăcerea ta te pedepsesc eu cu tăcerea mea și să nu cânți... în loc să te angajezi prin o angajare pe cât de simplă pe atât de tragică. Dacă ce mă pedepsesc mai mult, tocmai pare teribil de absurd: cum să nu-ți dau știri despre mine? Dar cum să-ți dau știri, când nu știu nimic? Ești bolnav? Ești mâhnit? Ești fericit? Trebuia poate să fiu mai atent cu el. Nu știu cum să explic altfel purtarea ta. Sau poate ești supărat pe mine? Nu mai știu ce să mai cred. Nu mai știu încotro să mă îndrept. Nu mai știu ce să mai fac. Nu mai știu ce să mai gândesc. Nu mai știu ce să mai scriu. Nu mai știu ce să mai spun. Nu mai știu ce să mai aștept. Nu mai știu ce să mai sper. Nu mai știu ce să mai doresc. Nu mai știu ce să mai vreau. Nu mai știu ce să mai am. Nu mai știu ce să mai fiu. Nu mai știu ce să mai sunt. Nu mai știu ce să mai exist. Nu mai știu ce să mai trăiesc. Nu mai știu ce să mai respir. Nu mai știu ce să mai mănânc. Nu mai știu ce să mai beau. Nu mai știu ce să mai dorm. Nu mai știu ce să mai visez. Nu mai știu ce să mai gândesc. Nu mai știu ce să mai simt. Nu mai știu ce să mai percep. Nu mai știu ce să mai înțeleg. Nu mai știu ce să mai cunosc. Nu mai știu ce să mai învăț. Nu mai știu ce să mai uit. Nu mai știu ce să mai amintesc. Nu mai știu ce să mai scriu. Nu mai știu ce să mai citesc. Nu mai știu ce să mai vorbesc. Nu mai știu ce să mai ascult. Nu mai știu ce să mai aud. Nu mai știu ce să mai văd. Nu mai știu ce să mai privesc. Nu mai știu ce să mai observ. Nu mai știu ce să mai simt. Nu mai știu ce să mai gândesc. Nu mai știu ce să mai fac. Nu mai știu ce să mai sunt. Nu mai știu ce să mai exist. Nu mai știu ce să mai trăiesc. Nu mai știu ce să mai respir. Nu mai știu ce să mai mănânc. Nu mai știu ce să mai beau. Nu mai știu ce să mai dorm. Nu mai știu ce să mai visez. Nu mai știu ce să mai gândesc. Nu mai știu ce să mai simt. Nu mai știu ce să mai percep. Nu mai știu ce să mai înțeleg. Nu mai știu ce să mai cunosc. Nu mai știu ce să mai învăț. Nu mai știu ce să mai uit. Nu mai știu ce să mai amintesc. Nu mai știu ce să mai scriu. Nu mai știu ce să mai citesc. Nu mai știu ce să mai vorbesc. Nu mai știu ce să mai ascult. Nu mai știu ce să mai aud. Nu mai știu ce să mai văd. Nu mai știu ce să mai privesc. Nu mai știu ce să mai observ.

Sărut pe mama și pe toți ai noștri de la Ipotești. Ce se întâmplă cu ea? Nu cob mai pare toamnă acest mă gândesc la mama și ei. Unde a rămas notar public? Îmi place că prezența Sa îi face bine: ce o să mă mănânce ca student?

Să mă scrii bine. Dacă mi-ai obosit fantezia și tu cu tăcerea ta, să-mi arăți ce ce să pună și bătrânul. Am încercat să pătrund în mediile cele mai interesante ale Parisului, mai ales scriitorești. Dar la ce bun toate astea când mă gândesc la Ți și la D-voastră?

Sărutări mii. Vă sărut cu mult dor

Dragă Tucu, Sunt bucuros că ți-a mers bine la bacalaureat. Ce gândești acum? Ce am impresia. Când dai bacalaureatul? Îți doresc tot succesul. Scrie-mi cu grabă ai. Te îmbrățișez Luț

Paris, 15 Febr 1946

Iubite tată,

Am primit azi scrisoarea dta din 24 Ianuarie 946. Cînd am fost surprins cînd am văzut că până primit poștă de la mine. Vam scris în repetate rînduri în Martie 1944, printr-un diplomat francez azi prin poștă (deși bănuiam că nu vă va ajunge), și în fine la începutul lui Decembrie 1945 printr-un diplomat român, care s'a putut duce în țară și mi-a adus răspuns. Nu am fost deloc surprins de ceea ce mi-ați scris pentru că știam unde e Rolu, citisem azi că au fost bătăi la Arad. Primisem acum două luni zece mii de franci, pe care credeam că i-ați trimis cu ceva mai înainte. Dar tărziu am aflat că au fost blocați și că erau declarați expropriați în August 944. — Am bucurat pentru că sunteți bine cu toții. De Mantu, știam din ultimele scrisori, pentru bănuiam, pentru că accidentul lui a putut duce la cachexie. Cum el are o natură tare cred că va putea cu răbdare această prăbușire.

Eu pentru deocamdată bine. Tot timpul am dorit să vă scriu și pe dvs. Dar greu pentru bogați pentru mine a venit foarte ajutor. Am primit de asemenea de curînd trimiși de mai de francezi, bucuria de la luna Mai-Nov. 1944. Nu știu dacă ați primit și pachetul. Nu cunoaște pe nimeni la ministerul Colonizării? Aș îndrăzni să vă rog să pentru ca pentru a propune din proprie inițiativă ceva mai deștept. Oricum ar fi am aici prietenii de trăim. Cărți vreau să mai rămîn în Paris? Am fost să fac pentru un fel de specializare, deoarece sunt pe cale să termin o carte în franțuzește, pe care aș vrea să o public: Despre Rusă hărția și alte piețe.

Viața aici e normală și liniștită, dar scumpă. Nu mă mutat de la vechiul Hotel, fiindcă mi-au făcut de înnoit prețul. Aici mai sunt, deși mai scump, e foarte cald, am soare și alte avantajuri. Continuu să mănînc la cantină, fiind mult mai ieftin decît la restaurant. În afară de asta sunt invitat foarte des. N'am slăbit deloc, dar nici nu mă îngrășat. Nu nici nu cred că mă voi face să mă îngraș. Haine am destule cu ajutorul amici le cumpărăsem din prevedere, și nu mă îmbrăcat.

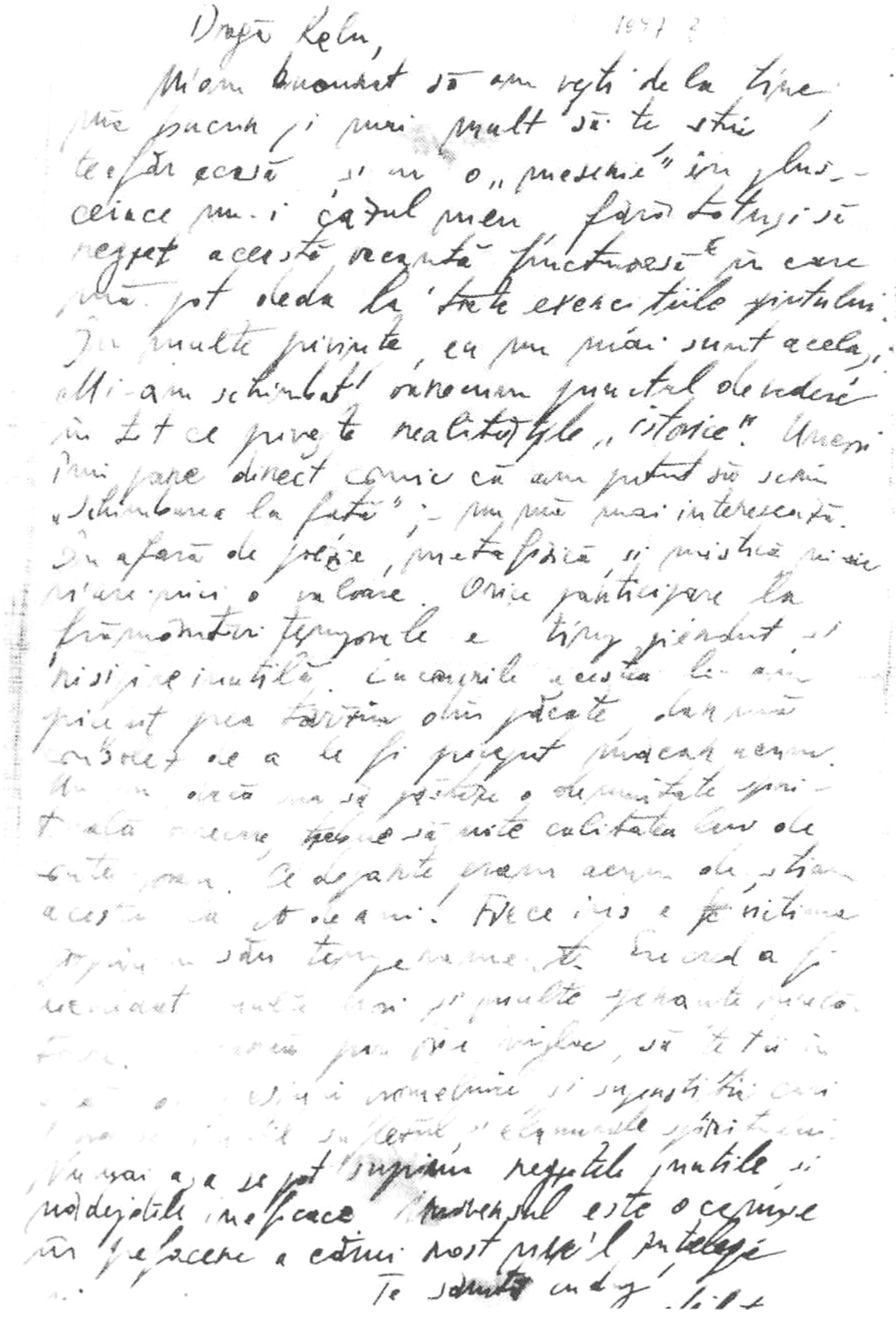
M'a întristat mult moartea prietenului Tatomir și a mătușii Aurica. Mă consolez puțin că Milica n'a rămas singură, că poate fi împreună cu Zoe la Sibiu. Ellie mi-e dor de toți, și-ași vrea mult să vă revăd, au trecut atâția ani, mereu tot vreau să-i fac mică poznă, mi-ar plăcea să mă întâlnesc la nimereală cu voi. Pe Ilie mi-l închipui la nimerit lucrările prescurte. Pe Ioan mi-l închipui la tâmplărie pe mâini încântate de loc: am uitat că mi-e de meseria profesor - și ași putea să mai fiu suflat în fețe cărunte amorțite și stupide. Voi fi foarte mândru să-o întâlnesc pe drumurile să revăd țara care m'a întrebat pitic în calendul, și pici în slujbele mele. De acea, nu știu când o voi reuși.

Dela prietenii din țară m'am primit pitici pe fel de fel. Bucuria mi-pe scris Ionel de când s'a dus la București.

Pe Ilie când îl mai întâlnești ca avocat? Nu-l prea văd în meseria asta. Îl rog să-mi scrie câteva cuvinte. Tuca trebue să fie mare: sunt curios să văd pitici prescurte. Cât despre fica, cum e normal, trebue să se fi schimbat mult evenimentele ne-au pustiit deopotrivă pe toți. Când mă gândesc că voi împlini 35 de ani în câteva luni, mă apucă disperarea. Îmbrățișez pe toți nepoții și țărăncuțele

Vă sărut, vă pupăcesc
cu mult drag pe toți
Al. Vlahuță

P.S. Am primit și ostea și fota de la Ioana.
O sărut, Sicu și Ilie și Mușu, zilele viitoare.



Dragă Kelu,

M'am bucurat să am veşti de la tine, mă bucur şi mai mult să te ştiu în Teiuş acasă şi nu o „mesenie" în plus-celiace mai. Cât mi-aş dori şi eu să regăsesc această reculă sufletească în care mă voi vedea la toate exerciţiile spirituale. În multe privinţe, eu mă simt aceeaşi. Mi-am schimbat oarecum punctul de vedere în tot ce priveşte realităţile „istorice". Uneori îmi pare direct comic că am putut să scriu „Schimbare la faţă"; mă pun mai interesează. În afară de poezie, metafizică şi mistică nu mă mai pricep o iotă. Orice participare la frământările lumeşti e timp pierdut şi risipire inutilă. În copilăria asta le-am privit prea târziu, dar păcat că nu mă bucur de ea şi privesc puţin acum. Uneori mă simt o adunătură de mizerii şi aş vrea să mă curăţ de ele, să mă eliberez de ele. Şi depărtarea mare aceea de ştiam acestea în Roşia! Fiecare zi e o victimă pe care o sacrific temeinic. Încerc să fiu cât mai neutru, mai puţin vehement, mai tăcut. Mă mir că mai pot scrie, să te ţii în ... Vin şi momentele de suprasfinţi când ... Mă mir că se pot suprima regulile inutile şi nedemne, inoportune. Paradoxul este o cerinţă şi o plăcere a celui mai prost pe lângă.

Te sărut cu drag, Emil

Iubiții mei.

Vă trimit a 2-a tranșă de cele necesare pentru Mihăiță. Rugat să mi-o puneți imediat, deoarece nu puteam să-mi iau răspunderea pentru o întârziere în ceea ce mă privește. Am tăcut decât să recurg la bunele servicii ale unui prieten. Dacă mi-ați fi interesat direct la specialiști mi-ați fi costat o sumedenie de bani. În L.t cazul de față de altfel sunt convins că Mihăiță poate să conteze pe ele.

V-am trimis cartea. Nu știm dacă ați primit-o. Poimâine apare cartea în librării de fericire. Dacă ediția se epuizează o să dăruiesc 100 000 de franci.

Particula este ce mi-ați dat pentru cele două luni și mă abțin să le comentez. Dacă mi-ați avea de luceau, o să mai dau de știre. La ce-mi servește succesul de acum? Cât aș fi dorit să culeagă din carte? Citiți-o în L.t cazul la ediția proximă. Să vă trimit un articol apărut într-unul din cele mai mari jurnale de aici, cu fotografia mea.

Vă îmbrățișez, 15 decembrie

Ștefan

1949

C.XXXI/39

Paris, 21 Dec 1949

Iubite părinte,

Nu știu de ce nu mi-ați scris atât de mult. Mi-am închipuit de atâtea ori cum o să stați în fața ușii, când o să vă scriu multă vreme nu a sunat.

Despre mine, ce să vă spun? Nimic nou, decât că aici cartea are un succes destul de mare. S'a vorbit la Radio, în presă și prin saloane. Sper să câștig din vânzare suma de 120.000 franci, ca să mi se plătească rând pe rând. Un mare avantaj e că sunt cunoscut. Înainte înfățișam de a deveni o existență anonimă de student străin și sărăcit, acum medican, artist intelectual, știe cine sunt: câștig mult mai mult viața. Sper poate ca să fie tradus în germană și în engleză; m'am decis pentru franceză în cel mai rău caz.

Lucrurile acestea nu vor pătrunde poate în adâncuri; eu nu le comunic fără nici un entuziasm. E importantă au ele în comparație cu alte realități triste, la care mă gândesc tot atât de mult ca și D-voastră? Toți suntem jucăria unei sorți a cărei capricii nu le cunoaștem. — Când veți avea cenu veche, scrieți-mi.

— Tocmai deci mă duceam la Universitate.

Nu știu cum veți găsi schimbările și anul nou. Să sperăm totuși.

Vă îmbrățișez cu drag

Emil

Inv. 35.012

Paris, 20 Iunie 1950

Iubiții mei,

Scrisoarea ultimă ce primeți [illegible] o pricinuit
de o mare tristețe. Nu puteam crede că ați ajuns
într'o stare atât de tensionată, cu răspântia, și cu gîndul
de fiare. Din parte-mi sunt dispusă de a vă
putea să vă ajut, căci de aici, în afară de pachet,
pun mâna pentru o posibilitate. Scrieți-mi deci de
ce aveți nevoie, de ce articole și cam în grad
mai importante. V'am expediat zilele acestea un
pachet: cafea, o pereche de ciorapi Nylon, cacao,
și două flacoane de penicilină. Țin neapărat să
știu ce articole vă găsiți interesante și pun să se
trimită în țară. — Să nu aveți grijă pentru
ce mă privește: cereți să trimit pe contul în Export-Import
pentru. Afară de asta, aș fi ultima ființă să
nu aș face pentru D-voastră, după ce mi-ați ajutat
atâția și atâția de zile. În mică măsură datul de bine îți deci
găsesc în ce mă privește, nu vă faceți griji nicio. Aș aș fi
mirosus de mulțumit dacă mi-ați face apel la mine. Scrieți-mi
de asemenea ce v'ați putea trimite pentru Mihăiță, - ce i-ar
face plăcere.

Nu închipuiți cât mulți de rușine și de tristețe îmi dau
mi-ați trebui să răspundeți vreo săptămâni. Pentru a scăpa de
prea multe gânduri negre, eu stau mereu bine,
căci de-aș sta tot timpul singură, nu știu ce s'ar
alege de mine. Vă îmbrățișez cu mult drag

Mihai.

Paris, 19 iunie

Iubiților mei,

Vă aduceți aminte că anul trecut mi-am prezentat de un premiu, care se acordă unui scriitor străin ce a publicat o carte în franțuzește. Premiul nu l-am luat anul trecut, el mi-a fost decernat anul acesta, de unanimitatea comisiei. La Paris, gestul e considerat ca un succes fără precedent. În același timp, vin aproape 50 000 de fr. (valoarea premiului). – Nu știu dacă o astfel de veste poate să vă bucure, dată fiind totala ei lipsă de semnificație materială și situația mea fizică de acum. – Știu că puteți acum să mă iertați pentru scrisul și-mi puteți scrie ce doriți.

Vă îmbrățișez cu drag

Mihai

11 Oct. 1950

Iubiți părinți,

V-am trimis acum o săptămână un pachet cu medicamentele cerute. Unele din ele fiind lichide și prezentate în flacoane, a trebuit să cer în plicul echivalentul lor, căci altfel se spărgeau cu transportul. Credeți-mă, v-am trimis bune, O să vă trimit ce la sfârșitul lunii alt pachet cu tablete de ultă soiuri.

Eu am fost plecat în provincie la prieteni aproape toată luna Septembrie. Aveam poftă să pun întâmplă puțin pentru a scăpa de acea mai mult. Jenică a dărâmat că se ocupă de D-voastră; de asemenea Milica, am vrut să-i trimit ceva, dar am aflat din neglijență.

Nu mi-ați scris unde se află noul domiciliu, spre că nu e într-un cartier prea periferic, și că aveți cel puțin o bucătărie. În caz contrar, nu știu cum veți rezolva problema mâncării.

Eu mă simt bine, deși mă descurajez să văd că nu aveți nici o veste.

Scrieți-mi. Vă sărut cu drag

Mihai

29 Aprilie [1937]

Dragă Ţiu,

Văd că ai primit pachetul ce ţi l-am trimis. Îţi mai pare rău, deşi cred că pui e minunat de fript. Ţi-am trimis şi un altul cu medicamente (4 cutii pentru injecţii). Cele pe care e scris Vitamine B sunt pentru artrită, celelalte două pentru reumatism. Dacă nu-ţi mai trebuie împrumută, scrie-mi să ţi trimit altora. Sper că le-ai primit.

Zilele acestea trebuie să fac o conferinţă: sunt cam plictisit că mi-a venit obiceiul să vorbesc în public. Am terminat o altă carte, pe care vreau să o prezint-o în curând editurilor.

Sunt mirat de frig şi ţie nu-ţi este bine. Scrie-mi de ce ai crea mereu. Poate un alt pachet ai avea o stare mai bună. Văd de asemenea că sunteţi fără veşti. Nu ştiu ce o fi de Ţuţi. Mă îndoiesc că boala ei va lua trebuie să vă faceţi. Sunt fericit că cel puţin eu pot să fac ceva.

Vă îmbrăţişez cu toată dragostea
Fratele.

Paris, 13 Janv. 1954

Jubite Domnule Bucuriocearnu,

Îți mulțumesc pentru „Progresia obsesiei". Deși mi-au scăpat multe nuanțe, cred totuși c'am simțit-o și c'am înțeles-o. De altfel poemele pastelă sunt de o muzicalitate irezistibilă: mă las prins și simplu ales de ele. Spaniola e singura limbă pentru care face să renunți la Românul și ei Învățământul grai românesc, pe care, pasiunat, îl regret fiindcă nu-l mai pot mânui.

Îngăduie să-ți spun că sunt extrem de sensibil la suflul de cosmogonie nisipeană pe care-l găsesc în fiecare poem din volum, la accentele de strigăt și de desnădejde orgiacă. Ce ecou au suscitat în Spania? Aș fi curios să știu.

Cât despre mine, încerc să să smulg - fără mare rezultat - din „la confusión eterna de la moda". Aceiași poveste. — Nu știu când mă voi întoarce. Am încercat la Paști să vin în Spania; consulatul de acolo mi-a refuzat viza așa încât am renunțat să revăd vechiturile bordeiurile din Madrid.

Îți trimit cele mai sincere felicitări.

Cu prietenie

Al Oprea

Madrid 5 VIII 54

Iubite Domnule Cioran,

Nu ţi-am mulţumit la timp pentru scrisoarea d-tale, care mi-a făcut mare plăcere. Nu mi-e indiferent să ştiu că versuri ale mele au găsit un ecou în d-ta. Iţi scriu acum, fiindcă o împrejurare simpatică te-a situat de curând în centrul unor îndelungi conversaţii ale mele. La Congresul de poesie dela Santiago, am cunoscut acum vreo două săptămâni pe un prieten bun al d-tale, azi bun prieten şi al meu, Alain Bosquet. N'am nevoie să-ţi mai spun în ce fel mi-a vorbit de d-ta, fiindcă îţi închipui, desigur. Nu poţi avea un admirator mai mare, şi un apologist, al artei d-tale, ca şi al persoanei. Am rămas încântat de Bosquet şi îţi mărturisesc că despărţirea de el n'a fost fără emoţie. Am speranţa să vă revăd în curând, şi pe d-ta şi pe el, ca şi pe ceilalţi prieteni din Paris, dacă reuşesc, cum fac pregătiri, să viu iar în toamna aceasta pentru două-trei luni, la Paris. Speram să pot veni la începutul lui Septembre, când aveam şi o invitaţie avantajoasă pentru Congresul de poesie dela Knokke-sur-Mer, în Belgia (Am început să umblu pela praznice). Cred însă că o să fiu nevoit să-mi amân călătoria, pentru începutul lui Octombre. Imi va face mare plăcere să te revăd şi să ascult concluziile noi, oricât de dezolante, la care vei fi ajuns în reflexiile d-tale existenţiale. Nihilismul d-tale începe să fie tonic pentru prietenii şi admiratorii d-tale.

Cu multe salutări şi toată prietenia

al d-tale

[Alexandru Busuioceanu]

Paris 18 Dec. 1957

Mamă dragă,

Gândurile mele merg spre voi toți în momentul acesta de mesteacănă durere. Așa aș vrea acuma să mă pot rândea pe lângă voi și să mă pot face alături de voi în clipele mari de despărțire. Întristarea mea ar fi incomparabilă dacă nu mi-aș spune că pentru el e poate mai bine că a scăpat de amărăciunile vieții, de umilințe și de boale, precum și de toate suferințele morale de care îmi vorbea în fiecare scrisoare.

Scrieți-mi de data ce veți primi, cum s'a săvârșit din viață, și dacă a făcut prin mâini străine. De asemenea, unde a fost înmormântat.

Dragă mamă, dragă Sica, Nuțu și Relu, vă îmbrățișez pe toți și plâng împreună cu voi pe scumpul nostru tată

27 ianuarie 1978

Dragă mamă,

Am primit azi scrisoarea cu fotografia ta. În cea dintâi, te-am găsit aproape neschimbat, doar puțin îmbătrânit; în cealaltă, lucrată la catedrală, te-am regăsit cu greu, căci trăsăturile exprimă semimătăluța terifiată a veșmintelor.

Mă bucură că ești complet bine și te-ai odihnit. Nu mi-ai scris, dragă mamă, dacă ai drept la pensie. Tin mult să știu. Nu văd prea cum ai putea face de aici. Coletul din urmă, trimis la 8 Decembrie, mă tem că o să-mi revină târziu, deoarece îl voi primi pe la 20 ianuarie prin agenția mea. Îmi pare rău de acel „Viteaz". Poate vi-l voi putea expedia pe altă cale.

Sunt în plus relativ bine. Singurul regret e că am părăsit Hotelul, în loc să-mi caut un apartament când încă găseam. Acum e imposibil.

Vă sărut cu drag pe toți patru

dragă Mihai

Nu sunt sigur că ți-am spus că ai primit cartea de la Gallimard. Dacă nu, o să-ți trimit.

Paris le 1er Dic. 1958

Dragă Relu,

Am trimis mamei un colet cu două paltoane. Voi trimite în două trei zile un alt colet pentru Leana, cu un palton de tweed, de calitate bună, deși puntat fără să fie uzat. Dacă Leanei nu-i convine sau nu-i place, sau e prea scump la vamă, mi-l veți expedia, abandonați-l. Am alătturat un bolero, iar pentru tine o cămașe de sport.

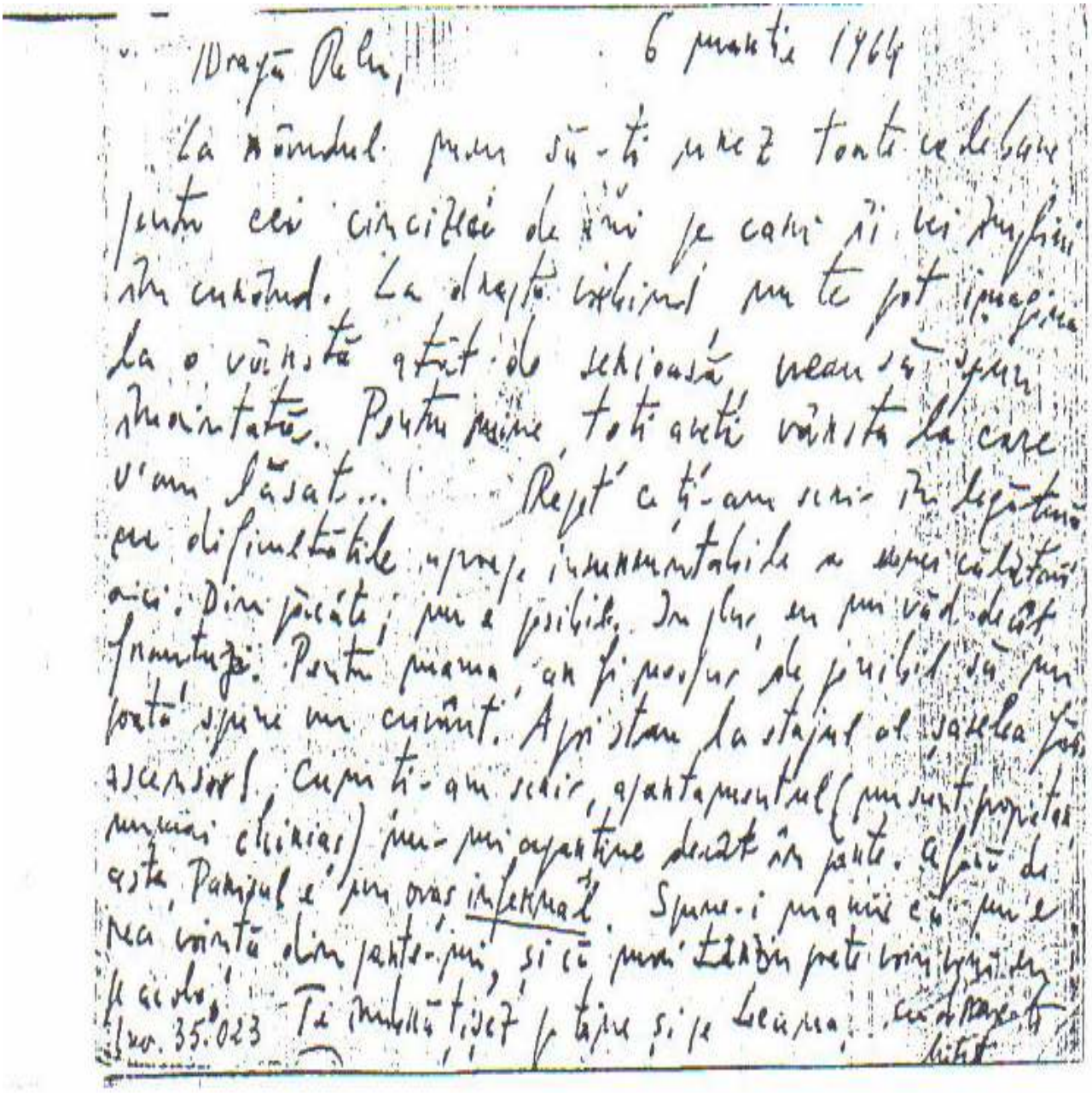
Scrie-mi dacă directorul Ateneului a primit cărțile (3) ce i le-am trimis. Una din ele, pe care ți-o dăruiesc Lua, e prea scumpă: costă 9500 fr!

Vă îmbrățișez pe amândoi cu drag

Sper că Sica a primit coletul. Mihai

Vă doresc la toți sărbători fericite!

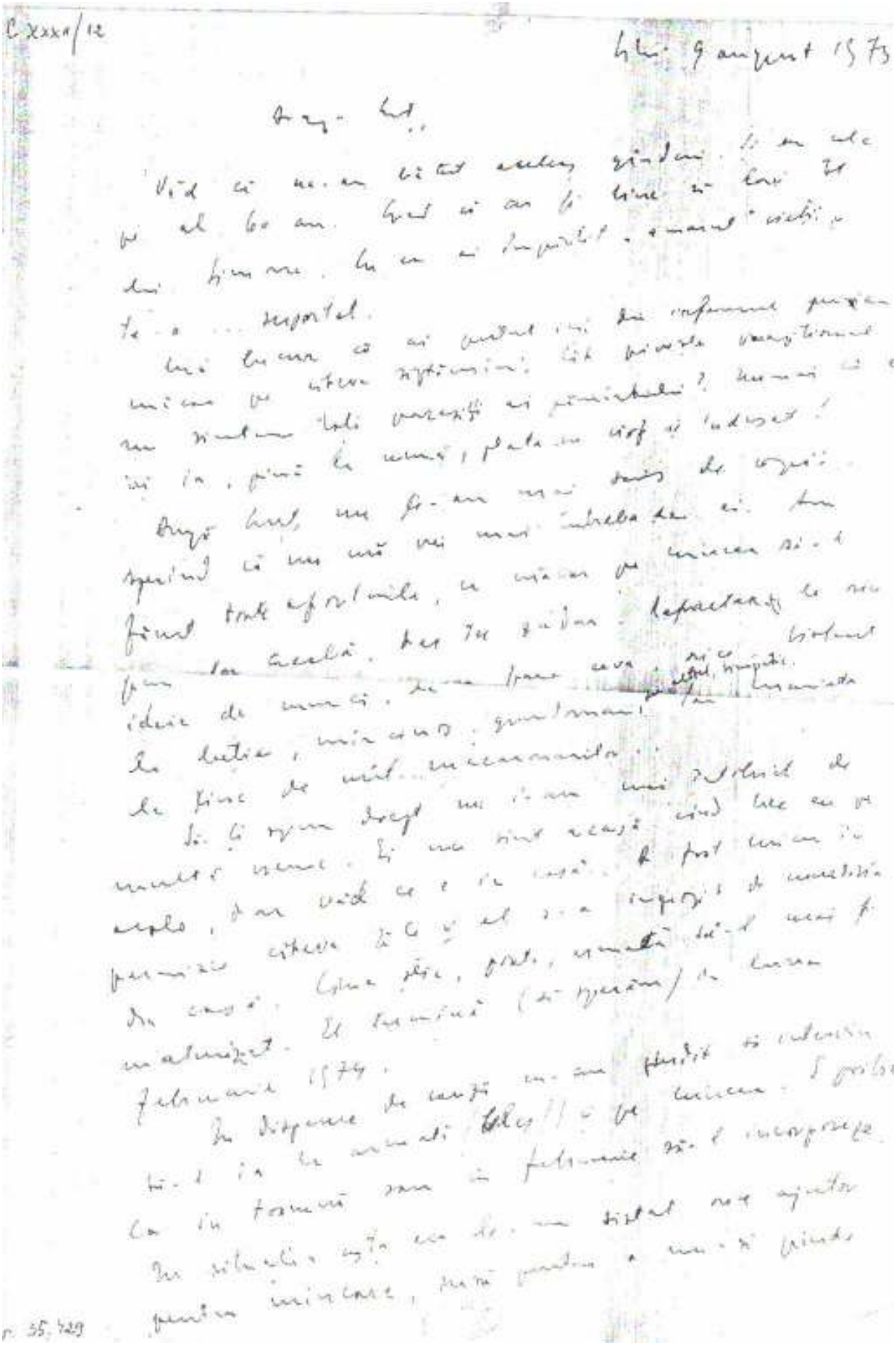
Nu mă uitați când mergeți la Rușinari. Un car de ploaie dela înmormântarea tatii! Sănătate și veselie de Crăciun.



Dragă Relu, 6 martie 1964

La început pare să-ți miez toată ce-ai bun pentru cei cincizeci de ani ce cam îi ai împliniți în curând. La dreptul vorbind nu te pot ispăși la o vârstă atât de schioapă încât să-ți spun înaintare. Pentru mine toți acești vârstă la care v'am lăsat... Regret că ți-am scris în legătură cu dificultățile apropiatului imaginabile a mea călătorii aici. Dimpotrivă, mi-a prilejuit. În fine, nu mi-ar fi dat această fericire. Pentru mama, am fi mers de prisos să mă fi dus? Spune-mi măcar că mi-ai scris un cuvânt. Aștept la stația de la Gara de Nord. Cât ți-am scris, apartamentul (mi-au spus proprietarul chiriaș) mai-mi așteptare deodată în față. Aici de asta, Parisul e un oraș infernal. Spune-i mamei că mi-e rea voința din partea-mi, și că mi-ar plăcea foarte bine să-l văd, [illegible] Te îmbrățișez de tăie și Lucia, [illegible]

Inv. 35.023



C xxxa/12

Sibiu, 9 august 1973

Dragă Leti,

Vîd că ne-am scris exact zilnic. Și eu ce
vă el 60 am. Greu și am să vine în Sus în
dar timpul. Ba eu e imposibil. Amară vechii
te a ... respectul.

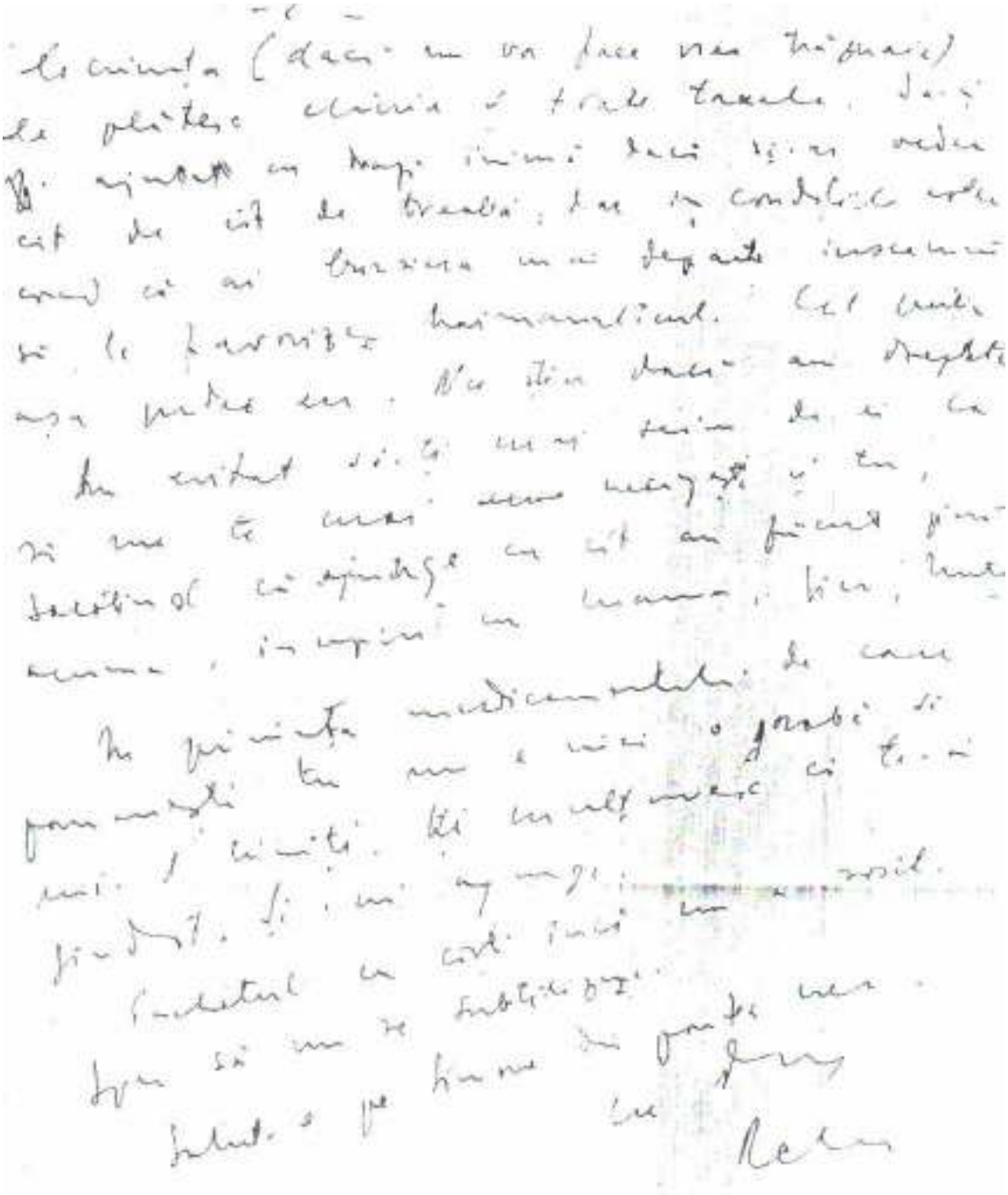
Ce lucru ca ai auzit ceva de romanul pentru
unica pe viteza optimismi. Cît privește vacanța mea
nu voiam [illegible] parcă ai pământeni? Ce mai
mi în, pînă la urmă, poate nu voi să ies!

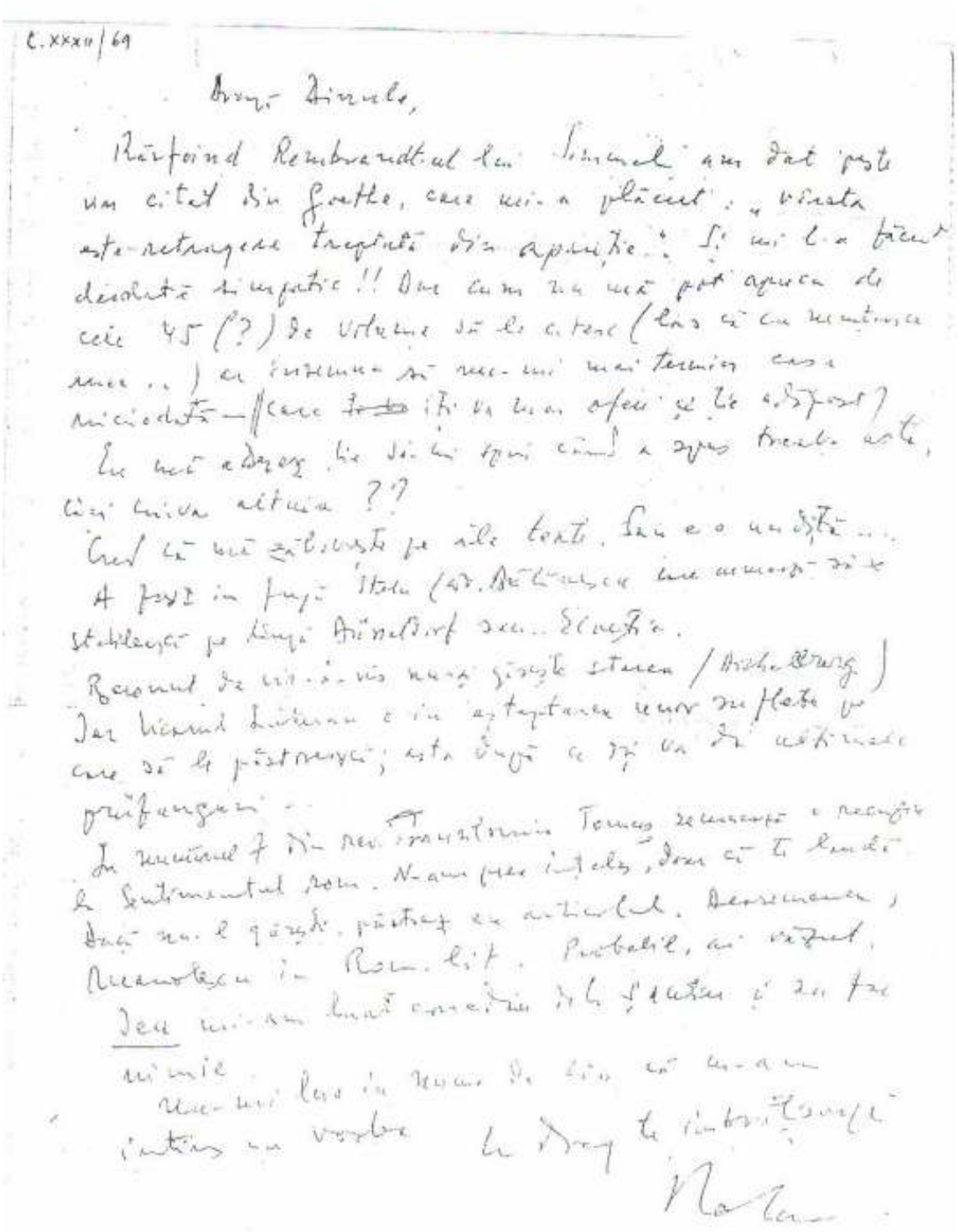
Dragă Leti, nu fi-am mai scris de vreo
speriat că mă voi mai întreba de ei. Am
fiind toată săptămîna, ca mâine pe urmă să
fum la Cacalî. Deci în [illegible] [illegible] [illegible]
idee de muncă. [illegible] [illegible] [illegible]
la Lotia, mi-aș [illegible] [illegible]
de fiere de mîl... [illegible]

Și [illegible] [illegible] mi-a [illegible] [illegible]
multe vene. [illegible] [illegible] [illegible]
exple, [illegible] [illegible] [illegible]
pentru [illegible] [illegible] [illegible]
de cap. [illegible] [illegible] [illegible]
malnic. [illegible]

februarie 1974.

[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]





C. XXXII / 69

Dragă Dinule,

Rătăcind Rembrandtul lui Sinclair am dat peste un citat din Goethe, care mi-a plăcut: „Viața este retragere treptată din apropiere". Și mi l-a făcut deodată simpatic!! Dar cum voi mai putea ajunge de cele 45 (?) de ori câte îl citesc (las că cu memoria mea...) ca întâmplare să mai dau încă o dată peste el? Cine știe — poate ți-l voi arăta eu ție într-o zi. Dar nu-mi răspunzi când a apărut traducerea ta, cui i-ai dat-o altcuiva?

Cred că mă zăbovesc pe alte texte. Fac o ediție... A fost în fapt Italo Calvino care mi-a sugerat-o. Stabilesc pe lângă Frankfurt sau... Stuttgart. Rezonul de mi-o-a-nu mai știu stuttgart / Heidelberg) Dar bizarul Calvino e în așteptarea unor file pe care să le păstrez; asta după ce îți voi da ultimele probe.

În curând îți voi trimite Temeiuri recuperate și corectate la instrumental rom. N-am mai încăput, deși ți-l dedic. După nu-l găsesc, pierdut cu articolul. Descurcare, Recunoaștere în Rom. lit. Probabil, nu știu.

Deci nu-am încă confirmarea de la Seuil și nu știu

nimic

nici-nici de la nimeni. De fiu că n-a-m

întâlnit cu vreo

Te îmbrățișez

Mircea

Ion Deaconescu

Cioran şi România ca o rană

S-a mai spus că pentru Cioran Romania nu reprezintă un punct, o matrice, un centru dinamic conectat la o mulțime de interogații care, sub unghiul descifrării unor mesaje actualizate, s-ar constitui în răspunsuri şi-n situații comunicante în ecuația *individ-comunitate*, adică a „comuniunii întru Ființă", cum ar spune Mihai Șora.

Consecvența cu care Cioran pune între ghilimele propria-i țară şi o blasfemiază cu spirit, iar pe români îi denigrează cu o voluptate suspectă, nu trebuie înțeleasă ca nu **faux-pas** făcută într-o criză de lehamite profundă.

Trunkene Schiff, cum vede el România, sugerează, prin repetiție, un anumit tip de realitate aflată într-o stare avansată a de-semnificării, ocultată de forțe şi personaje deficitare unor rigori existențiale, lipsite de caratele istoriei, întrucât nu se bazează pe exemple relevante.

Atitudinea critică cioraniană față de România, țara naufragiată în incompetență şi într-o *étrangeté* a devierii, îşi are un aparent punct de plecare în nevoia lui imperioasă de reabilitare a demnității naționale, chiar cu prețul unor dislocări de fundamentări morale, caracteriale, emoționale, cauzale etc.

Confruntându-se aproape obsesiv cu o geografie şi o istorie mereu regresive în privința exprimărilor individuale şi colective, cu consecințe nesubstanțiale pentru neamul românesc, neputincios şi confuz în construcții spectaculoase existențiale şi de comportament, Cioran formulează, uneori brutal, judecăți tranşante pentru a se disocia de ambiguități patriotarde, îngăduitoare ataşamente naționaliste, elanuri şi înflăcărări juvenile, dar, mai ales, de țara în care s-a născut, întrucât „naționalismul e un păcat împotriva spiritului, păcat universal – din nefericire".

Această pasionalitate negativistă, atestată de atâtea ori în *Schimbarea la față a României* dar şi în *Caiete*, vizează ultragierea integrală a originii de care vrea să se elibereze prin ruperea cordonului ombilical căci altfel „degenerezi în idolatrie", într-o elementaritate emoțională păguboasă în planul biografic şi de aceea „trebuie sa te scuturi de origine, de superstiția „neamului".

Si totuşi, obsesia *imanentistă*, osârdia de a da o alta dimensiune demersului operant în direcția detestării țării şi a neamului din care se trage îşi au punctul de plecare într-un paradoxal şi excesiv patriotism tineresc, atunci în expansivitate, ulterior contradictoriu, rigid şi circumspect, alteori ardent si fundamental: „Țara mea: nu e o patrie, ci o suferință, o rană care nu se poate închide". Afirmație, trebuie să recunoaştem, teribilă prin *epura* adevărului conținut. Incercat de timpuriu de trăiri şi manifestări naționaliste, Cioran rememorează rațional o anumită perioadă din existența sa românească, rezumată însă afectiv, în maniera povestitorului din Humuleşti: „Când mă gândesc ce frenezie traiam, în tinerețe, din cauza neamului meu! Ce nebunie, Doamne!... Daca mă înverşunez atât împotriva țării mele e fiindcă aş vrea să mă detaşez de ea, să nu mai sufăr din pricina ei; am pierdut o groază de timp aplecându-mă asupra neajunsurilor ei şi la ce mi-a folosit, afara de a mă fi confundat în frământări fără ieşire şi fără sfârşit?".

Cum a spus şi Noica, la noi nu a funcționat niciodată conceptul de *libertate*, ci doar acela de *neatârnare*. De aceea, România s-a scufundat mai tot timpul într-o poetică aproximativă a lui *a fi* şi *a exista* în istorie, actualizată prin acte de adecvare surprinzătoare,

şocante, unele chiar condamnabile ulterior. Nu de puţine ori, România s-a aflat în situaţia de a ieşi dintr-o anumită geografie, din real, a fost atinsă de molime şi cataclisme devastatoare şi, totuşi , s-a redresat prin „accidente fericite", printr-o uimitoare răbdare şi monotonie, ce au întemeiat o atât de interesantă psihologie colectivă, anihilând orice normă şi logică ale faptului istoric.

Ca şi atâţia alţii, Cioran este şi vrea sa fie un *subiect inserat în istorie*, corepetitor la concertul ei, poate chiar dirijor din umbră, spre a da iluzia unui raport, a unei relaţii, a unor coincidenţe cu manifestările sale cele mai relevante. E uşor de sesizat ca autorul *Schimbarii la faţă a României* se lasa identificat cu tensiunile şi alienările ţării lui, suporta un "consum" specific de tragism şi epuizare existenţială, ba chiar se lasă copleşit de voinţa de a intra adânc în lucrarea naivă de iubire totală faţă de români. Pentru ca, ulterior, cu înaintarea în vârstă, să developeze tragedia unui om care a suferit din prea multa iubire faţă de propria lui patrie, tragedia unui om devenind tragedia lumii, a universului. Or, în aceste conditii, Cioran îşi declină astfel suferinţa, îşi doreşte o ruptură definitivă, brutală, cu trecutul care ar trebui să se dizolve în neant, o pulverizare a pecetei rădăcinilor, a originii, o cutremurare, o *para-lysie* a tot ceea ce a simţit altădată. Refăcând traiectul său existenţial, Cioran crede că, în anumite situaţii, obârşia, ca ADN al vieţii sale, a devenit un parametru tranzitiv şi anarhic, un fenomen liniar aducător de nefericire şi, în consecinţă, a sosit vremea unui cataclism spiritual: va trăi în pericol, ignorându-şi originile şi ţara.

La nivel de limbaj, Cioran practică o experienţă originală a limitelor: pasiunea dezgustului, a detestării, întră în consonanţă cu exerciţiul unui radicalism al identităţii păguboase: „Compatrioţii mei, trebuie spus, nu reprezintă nimic, *sunt* nimic. Nu-i pot acuza din pricina valorilor pe care le apără, fiincă nu apara nici una... Asta e şi trăsătura dominantă a neamului nostru: scepticismul vulgar. Mediocri total dezamăgiţi, nulităţi, oameni de nimic lipsiţi de orice iluzie.Un lucru care s-a mai văzut, dar nu la scară atât de mare, poate. Neant colectiv".

Dacă Octavio Paz crede ca între circul Romei şi happening se regăseşte corida, Cioran impune *melancolia vulgară*, proprie românilor, dublată de o deznădejde nostalgică, aşadar suntem cu toţii atinşi de blestemul de a fi român, situaţie desfigurantă, mutilantă, figurativă, ca-ntr-o pictură de Picasso.

In fond, de unde izvorăsc aceasta repulsie cioraniană, acest dialog contradictoriu cu cronotropul geografic ce-l reprezintă urma, amprenta sa românească? Una dintre posibilele explicaţii poate fi încorporată în mărturisirea sa de mai jos: „Toată viaţa voi fi trăit cu sentimentul că am fost *alungat* din adevăratul meu loc, dacă expresia „exil metafizic" n-ar avea nici un sens, existenţa mea i-ar da unul. Nimeni nu poate aparţine acestei lumi mai puţ²in decat mine; de aceea, m-am gândit atâta la lacrimi.Aş putea scrie despre ele o carte întreagă şi chiar am scris una, în româneşte. Să-ţi simţi carnea cum plânge, sângele îţi curge îndoit cu lacrimi – doar dinlăuntrul unor senzaţii ca aceasta îl înţelegi pe Plotin când spunea ca existenţa în lume e „sufletul ce şi-a pierdut aripile".

Se cunoaşte faptul ca licenţiatul în filosofie şi în litere din 1932 obţine prima sa slujbă în 1936, ca profesor de filosofie la liceul „Andrei Saguna" din Braşov, deşi profesiunea de dascăl nu i-a plăcut niciodată. Totuşi „secretarul acuzaţiilor mele", cum el însuşi se caracteriza, avea nevoie imperioasă de o stabilitate materială; de aceea, un loc de muncă permanent i-ar fi asigurat o parţiala rezolvare a disperărilor sale. Refuzându-i-se un post universitar, deşi el visa la obţinerea unor posibilităţi reale din partea autorităţilor române de a se pregăti în străinătate printr-un masterat, Cioran contesta că societatea nu este la înălţimea generaţiei din care face parte, că ei, tinerii cu misiunea istorică de a transfigura România, sunt marginalizaţi şi nu au nici o perspectivă; în plus, trăind numai pentru arta şi, nefericire, ajunge la concluzia dezamăgitoare că Dumnezeu nu e, în nici un caz, român.

In aceste condiţii, intenţia de a părăsi ţara, percepută într-un accelerat proces de dizolvare şi descompunere devine o dramatică obsesie, împinsă până la limita suportabilităţii. Situaţia interbelică a României, după ce obţinuse Unirea din 1918, îi permisese acestuia, la un moment dat, ca echilibrul forţelor interne şi externe să-i fie favorabil.

Faptul că unii dintre colegii lui de generţie erau la înălţimea evenimentelor înseamnă perspectiva dobândirii unui sens istoric, analog cu cel al marilor ţări europene, prin care ni se asigură prezenta *în timp* şi în istorie; toate aceste idealuri s-au constituit in demersul de-a face o naţiune nouă, puternică,o Românie viitoare potenţial prosperă şi activă, nu doar pitorească. Dar „schimbarea la faţă a României", în spiritul trăirii entuziaste a realităţilor viitoare, a renunţării la luciditate în schimbul „dramatismului în trăirea destinului nostru" nu s-a produs decât la nivel de aspiratie: „Mă gândesc la anii 1933-34-35, la nebunia ce mă cuprinsese, la ambiţiile nemăsurate, la delirul «politic» la năzuinţele mele de-a dreptul demente – ce vitalitate în dezechilibru! Nebunia mea era neobosită." Cuprins de lehamite, obosit şi dezamăgit de realităţile atât de contradictorii şi inerte, scârbit de experienţa sa gardistă, de „Viciile substanţiale" ale sufletului românului dintotdeauna, Cioran şşi propune să nu-şi mai rateze existenţa iubindu-şi atât de pasional patria. Or, în aceste circumstanţe, el îşi construieşte un anumit fel de a fi faţa de *pulsaţia* naţională, o defensivă productivă cristalizată în acte de blasfemie şi de umilire a tot ce-i românesc: „*România e geografie*, nu e istorie. Înţelege cineva acest tragic? O ţară are valoare numai când devine o problemă pentru alţii, când numele ei înseamnă o atitudine. Cu toţii ştim ce înseamnă Franţa, Anglia, Italia, Rusia şi Germania, dar nu ştim nici unul ce înseamnă România. Nu ştim ce este România, dar ştim perfect ce nu este. Şi, specializându-mă în absenţele ei, am descoperit infinitul de care are nevoie pentru a fi ceva."

Fixarea în acest proiect perturbator şi sancţionar va dăinui autoritar şi nu se va converti în compromis aproape niciodată, cu excepţia elogiului adus limbii române, considerată a fi cea mai poetică dintre limbiile pământului.

O alta posibilă cauză a atitudinii lui *distrugătoare* faţa de România credem că se poate identifica în „accidentele" suferite de membrii familiei sale rămaşi în ţară, fiind cunoscută încarcerarea fratelui său, Relu, la ordinul autorităţilor regimului comunist, pentru participare la mişcarea legionară. Si nu sunt de neglijat şi nici justificate în vreun fel umilinţele la care a fost supus tatăl său, protopopul de Sibiu, după 1950, pentru rămânerea în Franşa a fiului rătăcitor. La această dramatică situaţie ar mai trebui adăugat ceva: în toată perioada pariziană de aproape 58 de ani, Cioran s-a simţit obligat să participe la întreţinerea tatalui, a mamei, a surorii, a fratelui, a nepoţilor, a rudelor, prin trimiterea permanentă de pachete cu alimente, haine, medicamente etc. A fost o povara extrem de grea întrucat scriitorul nu avea o situaţie financiară nici măcar acceptabilă. Totuşi, prin diverse subterfugi, unele chiar interpretabile, obţinea de la cunoştinte obiecte de îmbrăcăminte pe care le expedia la Sibiu: „Iată-mă acum pedepsit şi pus în faţa unor obligaţii de care-mi este imposibil să fug. Până acum mi-am ajutat familia ca un diletant; de acum înainte va fi ceva serios. O perioadă *nouă* începe pentru mine."

Dar cea mai răscolitoare exprimare a exteriorizării insolenţei sale faţă de spiritul ţării o reprezinta renunţarea la limba română, atât de preţuită cândva de autorul *Cărţii amăgirilor*: „Româna – limba cea mai urâtă şi mai poetică dintre toate… Vorbitul în româneşte e pentru mine o catatrofă lingvistică. Am rupt contactul cu limba asta, am luptat contra ei şi am încercat – cu oarecare succes – să destram toate firele ce mă legau afectiv de ea. Toate progresele pe care am reuşit să le fac în franceză se datorează desprinderii mele de limba română."

Sa jubilezi de triumful renunţării la limba maternă în favoarea alteia, să elogiezi un alt limbaj în care să te exprimi, făcând pasiune pentru acesta, poate constitui întemeierea unei negativităţi împinse la limita, o descarnare a transparenţei aventurii lingvistice în care eşti implicat. El vede în limba română o reţea precisă de funcţii lingvistice şi ideologice ale

comunicării cu trecutul, cu o multitudine de *topoi*, aflându-se, cum ar spune R. Bierwisch, „în situaţia unui decriptator care nu decodifică, ci trebuie sa violeze codul." Autoanulându-se din câmpul de semnificaţii ale limbii, face să dispară chiar mesajul ei, competenţa şi performanţa acesteia. Nu e un simplu artificiu de stranietate, ci o dramă, ci fără limbă nu ai patrie. Altfel spus, limba e chiar patria în care energiile dislocate generează acea „cunoaştere productivă a realului." Neexistând limbă şi real, nu există nici individul. Se pare însă că această situaţie şi-o doreşte Cioran: să nu mai fie individul identificat în românitate, în acest concept degramaticalizat. Autor implicat şi personaj protagonist în tragedia jucată de unul singur, de cele mai multe ori, atitudinea sa pare motivată de către presiunea şi actele psihologice ale unei experienţe existenţiale atât de originale.

Rezultă că *universul* sentimental al de-polarizării afective cioraniene faţă de România reproduce în mare măsură, chiar realitatea aflată într-o de-construcţie de spirit şi conştiinţă, reflectată nu numai la nivel de imagine răsturnată, ci şi prin esecul proiectului de receptare a „substantei etice", în sens hegelian.

Ion Deaconescu

Ion Deaconescu

Apogeul negativ al existenței mele (1933-1935)

„Admirația maladivă pe care am purtat-o Germaniei mi-a otrăvit viața. E cea mai mare nebunie a tinereții mele. Cum am putut să închin un cult unei națiunii atât de puțin interesante în fond? Mediocri încăpățânați peste noapte, fără nici o independență de spirit. Mi-e ciudă pe filosofie căci ea m-a împins la această venerație morbidă. Dacă sunt lecuit de vreo boală, cu siguranță asta e. De-ar fi s-o descriu cândva în amănunt, aş fi închis într-un azil de nebuni, aş fi pedepsit pentru că am fost nebun. Ar fi singurul caz de acest gen iar eu aş fi primul care aş subscrie la această internare."

Iată o surprinzătoare schismă în receptarea cioraniană a paradigmei experienței sale germane, un fragment de istorie personală consumată într-un spațiu bulversant nu printr-o „cunoaştere fără observație" cum spune E. Anscombe, dimpotrivă, printr-un angajament afectiv şi emoțional materializat în exprimări şi concluzii ce au întemeiat un proiect şi o conduită orientată potrivit unor convingeri şi a unei interiorități reverberante.

A descifra fluctuațiile punctelor sale de vedere privitoare la anii petrecuți în Germania, contradicțiile afirmațiilor precum şi conținutul articolelor referitoare la acest aspect ni se pare atât necesar cât şi productiv în înțelegerea cât mai exactă a felului cioranian de a fi.

După cum se ştie, discursul său nu reprezintă doar un eveniment de limbaj, ci şi unul de conştiință, purtătorul unei moralități, stratificată de semnificații şi concluzii dominante, marcată de pretenții de autoritate, mediatoare de ideologie. Dacă vom analiza parcursul afirmațiilor lui în sens temporal, despre cele trăite în periplul german, vom constata o inconştiență majoră, o diviziune, o travestire a amintirii care uneori te şochează de-a dreptul...

Vom retrasa pluralitatea de mesaje ce fac referire la epoca berlineză pe segmente şi le vom pune în discuție folosindu-ne de anumite paliere interpretative, tocmai pentru a demonstra caracterul contradictoriu al acestor afirmații.

Beneficiar al unei burse în Germania, din partea Fundației Humboldt, în anul 1933, pentru a-şi susține un doctorat în filosofie, Cioran le comunică părinților că s-a adaptat perfect la viața din Berlin, că oraşul nu este zgomotos, dimpotrivă „Berlinul primăvara, e mult mai frumos decât aş fi fost dispus a crede. Locuiesc lângă un parc mare, aşa încât pot face preumblări când şi de câte ori vreau". În ceea ce priveşte şcoala, are motive să creadă că şi-a însuşit bine germana şi datorită prieteniei cu un student neamț la medicină, originar din sudul țării „mult mai vorbăreț şi mai amabil decât sunt cei din nord", cu care se vede zilnic şi cu care conversează în nemțeşte. Pentru a le demonstra celor de acasă cât este de silitor, Cioran le trimite un certificat de frecvență, un simplu document cu valoare şcolară minimă, deoarece nu exista practica de a se elibera documente privitoare la examene.

Corespondența berlineză cu cei din Sibiu se reduce, din păcate pnetru lectorul de astăzi, doar la problema banilor primiți din țară de la părinți, comunicări telegramatice privitoare la colaborarea cu unele ziare din Bucureşti, care nu îi plătesc regulat şi la timp aricolele, mai ales „*Vremea*", cerându-i fratelui său Relu procurarea tuturor numerelor din această publicație în care a scris despre Germania, spre a le prezenta la Ministerul de Externe. Alteori, informațiile expediate sunt şi mai neinteresante: „am o cameră mai bună decât cea de anul trecut mai mare şi mai confortabilă. Mă costă numai mâncarea ceva mai mult, sunt silit să iau

masa prin restaurante. Cu toate acestea ies destul de bine cu banii şi nu trebuie să vă îngrijoraţi pe această temă. Aş vrea neapărat ca banii ce îmi veţi trimite eventual prin ianuarie să-i expediaţi lui Bucur în Paris deoarece atunci capăt neapărat dublu aici. Este un câştig şi o afacere într-adevar mare".

Începând din aprilie 1934, Cioran se află pentru o perioadă la München şi locuieşte în Turkenstrasse 58, într-un cămin studenţesc. De aici le transmite salutări părinţilor şi impresii despre progresele făcute la învăţătură, în schimb lui Comarnescu îi scrie altceva, un fel de destăinuire a unei existenţe spectaculoase prin conţinutul ei: „Despre ce fac eu la München este greu să te informez. Dacă aş fi sincer ar trebui să-ţi mărturisesc că o mare parte din timp o petrec cu femei. Universitatea nu mă interesează nici cât o femeie bătrână. Îmi plac femeile mai mult decât credeam."

Acest fragment epistolar are o valoare de avertisment pentru a ne feri de diversele capcane pe care ni le întinde Cioran, în sensul că unora le spune un aşa-zis adevăr, altora o distorsionare, un episod secund al acestuia. Cum să-l judeci oare, în asemenea circumstanţe alternative, cu imagini răsturnate în oglinda fericirii terestre şi atins de ispite mărunte? Să-i fi dispărut fiorul cosmic, vocaţia metafizică, impulsul creaţiei, în burgul lipsit de mister şi de vâlvătaia cunoaşterii?

Când e sincer Cioran? Scârbit de istorie şi de filosofie are de gând să scrie la Berlin o teză de doctorat despre lacrimi, alteori, prin contrast, mărturiseşte tot felul de variaţii imaginative, legate de o inactivitate cuprinzătoare, ce vizează lenevia, piederea de timp, lehamitea, inapetenţa pentru studiu etc. Este o *fiinţare-în-lume* ce înglobează subiectul pretins autoritar şi competitiv într-o precaritate existenţială problematică şi resuscitantă: entuziasmat de ordinea politică germană, Cioran îşi diminuează interesul pentru Universitate întrucât aici doar două nume l-ar putea interesa.

E vorba de Nicolae Hartmann şi Ludving Klages, „un temperament exaltat până la demonie"; în rest, se simte un însingurat, mereu obosit, nu merge la teatru, operă, cinematograf, este însă tot timpul atent la realităţile germane care-l conving că „numai un regim de dictatură mă mai poate încălzi. Oamenii nu merită libertatea."

Fără apetit pentru lectură, Cioran se lasă cucerit de muzică, „ascult toată ziua muzică în cameră, deoarece concertele sunt destul de scumpe pentru posibilităţile mele. Încolo, oamenii sunt destul de simpatici; iar femeile incomparabil mai accesibile decât cele din Bucureşti. Am impresia că aici ai putea să ai zilnic altă femeie, aşa cedează de uşor", îi scrie el lui N. Tatu, fost coleg la liceul „Gh. Lazăr" din Sibiu ca şi la Facultea de Filosofie, într-o scrisoare din 27 dec. 1933.

Contrar oricăror „construcţii speculative", Cioran doreşte să dea impresia destinatorilor epistelor sale că este un dandy, că atmosfera berlineză îi prieşte de minune, dezvăluind experienţe eşuate în aventuri ce comportă o exprimabilitate extrem de facilă.

Şi, totuşi, perioada berlineză înseamnă şi scrierea a şaptezeci de pagini ale unei cărţi intitulate, provizoriu *Bucuriile oamenilor trişti* sau *Tristeţea de a fi,* precum şi scrierea unei serii de articole, apărute în „*Vremea*" sub titlul generic *Scrisori din Germania*, generate de admiraţia sa pentru viaţa social politică a acestei ţări, cu exclamaţii de bucurie atunci când înfăţişează simpatia declarată pentru regimul lui Hitler.

Articolul intitulat *Impresii din München. Hitler în conştiinţa germană* declanşează o reacţie imediată din partea gazetarilor vremii; mai ales că tânărul Cioran declară răspicat că „nu există om politic în lumea de astăzi care să-mi inspire o simpatie şi o admiraţie mai mare decât Hitler".

Apărute în „*Vremea*", imediat după măcelul rasist din 30 iunie 1934, ordonat de către Hitler, aceste impresii muncheneze evidenţiază excesiva sa frenezie pentru realitatea germană, poate o criză de inconştienţă ori o descifrare exagerat de subiectivă a politicii de atunci, promovată de naţional-socialismul german.

Alt material, *Revolta statuilor*, are în vedere ferma dezaprobare a autorului față de atitudinile unora de condamnare a gestului criminal al lui Hitler din München, criticând mentalitatea şi prejudecățile acestora de a nu fi înțeles teorii şi proiecte aşa-zis democratice din Germania în numele căreia se poate întâmpla orice, național-socialismului pentru a fi o mişcare serioasă lipsindu-i doar sângele, crede autorul. Afirmația de-a dreptul cutremurătoare este dublată de alta la fel de gravă privind triumful unei mişcări pentru care el (Hitler) şi-a ruinat viața, întrucât un dictator are dreptul să trimită la moarte câteva ființe.

O posibilă explicație a derapajului ideologic de care se face vinovat Cioran în perioada lui germană se găseşte într-o scrisoare adresată de acesta, din Berlin, lui Comarnescu la 27 decembrie 1933. „Unii dintre prietenii noştri vor crede că am devenit hitlerist din anumite rațiuni de oportunism. Adevărul este că sunt anumite realități aici care-mi plac şi sunt convins că lichelismul autohton ar putea fi înăbuşit dacă nu distrus printr-un regim de dictatură. În România numai teroarea, brutalitatea şi o neliniște infinită ar putea schimba ceva. Ar trebui arestați toți românii şi bătuți la sânge numai aşa un popor superficial ar putea face istorie. Este teribil să fii român, nu câştigi încrederea afectivă a nici unei femei iar oamenii serioşi zâmbesc când te vad deştept, te cred escroc. Dar cu ce am greşit eu de trebuie să spăl ruşinea unui popor ce n-are istorie?"

În această scrisoare se află *in nuce,* concepția sa dezvoltată în *Schimbarea la față a României* privitoare la o excesivă dezvoltare a perspectivei eroismului şi a mesianismului ce asigură progresul şi gloria unei țări, strigătul disperat al unui tânăr preocupat până la ridicol de destinul patriei sale pe care o vrea a fi agitată, contradictorie, furioasă şi amenințătoare şi nicidecum logică, ordonată, aşezată şi cuminte.

Gradul de polisemie a afirmațiilor cioraniene referitoare la tensiunile care l-au marcat în timpul şederii sale în Germania nu poate fi sesizat şi descifrat dacă nu se evidențiază şi mutațiile, mai bine zis schemele interioare practicate ulterior în *Caiete* despre această perioadă. Numai aşa se poate lua în considerație conceptul de text definitiv ce aparține nu doar religiei sau oboselii, cum crede Borges, ci şi destructurărilor ulterioare ale conştiinței, ale unei anumite moralități, evidențiată pentru uzul general şi ultim, adică în folosul cititorilor, pentru consumul lor.

Iată câteva exemple revelatoare: „Am dus acolo o viață de halucinat într-o singurătate aproape totală. O, dacă aş avea curajul sau talentul să evoc acel coşmar! Dar sunt prea slab să mă pot afunda iar în asemenea grozavii. Nu-i mai puțin adevărat că acel sejur m-a marcat pentru tot restul vieții mele." Un alt bilanț existențial: „Cele două ierni pe care le-am petrecut la Berlin se numără printre cele mai «blestemate» din viața mea. Am refăcut experiența lui Matte Laurdis Brigge, dar nu la Paris, ci în glacialul, în sinistrul oraş prusac. O, dacă aş avea cândva curajul moral de a descrie tot ce am trăit acolo! Acolo s-a format viziunea mea despre lume, acolo am suferit consecințele insomniilor mele începute de la douăzeci de ani. Mai bine mă gândesc la asta. Să nu răscolim Infernul".

Efectul diferit, la nivel de receptare pragmatică, al spuselor lui Cioran, este evident şi pune în lumină o duplicitate spectaculoasă, nu a trăirilor, ci a mărturisirilor cenzurate în funcție de receptor. Uneori, comunicarea este uzuală, normală, sinceră, alteori este direcționată spre un cititor versat, atent, circumspect şi, în unele cazuri, mesajul devine filtrat, uşor retoric, motivat, fixat în diferite contexte social-culturale şi politice, aşa cum apare în *Caiete*.

Regăsim, dacă lecturăm corespondența sa cu părinții, cu prietenii ori complexele însemnări de jurnal, un arhetip de referințe rescrise şi retrăite ce îndeamnă la o descifrare cu cheie, adică la o expulzare a realității plurivalente, comună unor persoane incompetente, pentru a menține doar pe cea a autorului, prezent într-un real oprimat, generator de semnificații deviante, de motivații şi energii compensatoare: „La Berlin, la München, am trăit extazuri frecvente ce vor rămâne pentru totdeauna culmile vieții mele."

Să-l mai credem, oare, pe Cioran că cei doi ani petrecuți în Germania au însemnat atât de mult pentru el, că fulgurațiile scrise despre acest spațiu, reflecțiile, fanteziile şi disperările au fost declanşate dintr-o profundă convingere că această țară, la vremea respectivă, reprezenta un model pentru celelalte națiuni, chemate să se sincronizeze cu evenimentele şi tensiunile ce o marcau? E posibil. În parte, confirmă chiar Cioran: „La München am ajuns să cred că o nouă religie avea să apară în Balcani – atât de intens trăia şi într-atât frenezia mea îmi dădea încredere în mine. O încredere care mă îngrozea, căci nu mai pot suporta mult timp asemenea tensiune".

Dacă opera cioraniană se configurează armonios, producătoare de impresionante finalități artistice, ansamblul corespondenței şi al însemnărilor reunite în *Caiete* despre perioada germană furnizează cititorului o realitate dinamică, mediată de concluzii contradictorii ce generează, de ce nu, interpretări secundare, în antiteză cu natura aşteptărilor lectorului, cu totalitatea creației lui Cioran.

Într-adevăr, originalitatea mărturisirii nu depinde de dogmă, de inspirație ori de feluritele raportări, ci de intensitatea şi de sinceritatea trăirii evenimentului.

Se pare, însă, că Cioran trăieşte uneori întâmplarea şi o descrie în raport de identificare cu cel care va primi mesajul, motivate de presiunea psihologică a unui anumit tip de receptare.

Cu toate aceste subterfugii literare, descrierea experienței sale germane, plasată în interiorul textului cioranian, te îndeamnă să urmezi şi alte piste interpretative şi să ții cont de procesul diachronic al motivărilor ideologice şi de asumare ori detaşare, propuse de autorul *Schimbării la față a României.*

Ion Deaconescu

Radu Buruianu

Et in Ciorania ego

Am crezut multă vreme că nu-mi place Cioran şi nici astăzi nu ştiu sigur dacă îmi place sau nu. Mi-am dat în schimb seama că, de fapt, nu-mi displace şi că reacţia de respingere nu e generată atât persoana şi/sau de scriitura lui Cioran, cât de imensa literatură parazitară care le înconjoară, de limbuţia nesfârşită şi sterilă a „cohortelor de cioranologi", care mereu au ceva de comentat, de adăugat, de corectat, care în permanenţă descoperă ceva, acoperă la loc şi redescoperă altceva, care îl folosesc ca izvor nesecat de citate menite să susţină sau să contrazică, după caz, orice. Din cauza lor, a cioranicilor multicolori, am ajuns să îl privesc pe Cioran cam ca pe untura de peşte. Este, până la urmă, valabil în cazul oricărui autor – n-are rost să ne scufundăm aici în discuţii despre rolul şi limitele criticii/exegezei literare –, dar parcă la unii este mai valabil decât la alţii. Şi, alături de alte câteva nume mari ale micii literaturi române, Cioran intră în categoria celor care par definitiv condamnaţi la o receptare viciată de gogoaşa critică care le-a învăluit opera.

Haideţi, stimabililor... nu mai zgârmaţi cu penițele prin pustie, nu mai sfărâmaţi marele nimic în nimicuri comune şi nu încercaţi să le aranjaţi ca într-un cub al lui Rubic. Nu mai căutaţi bulgări de aur în ţărână... mulţumiţi-vă că e plină de fire încâlcite, mai groase, mai subţiri, dar imposibil de prins în mână! Valoarea lor stă în sclipire şi trase în lingou nu mai fac două nule. Mulţumiţi-vă să găsiţi, dacă puteţi, mostre de Cioran în viețile noastre amărâte! Iar dacă nu, siliţi-vă să le creaţi!

Tăceţi!

N-aş striga mai departe de teamă să nu cad în păcatul pe care îl strig! Nu pot însă să îmi reprim tentaţia de a mi-l imagina rânjind la cer văzându-şi apologeţii luaţi un pic în balon!

Dar strig!

Când un copil de la ţară dă ochii cu o catedrală gotică, se naşte fie un Cioran, fie un Napoleon. Coborât din rata de Paris, târându-mi boccelele pe-o străduţă de burg franţuzesc, am văzut cum lumea îşi ieşea din minţi într-un munte ascuţit şi plin de zorzoane, cu cruci nelalocul lor. Prea sus pentru a fi atinse! Prea îndrăzneţe pentru a fi iubite! Cruci care şi-au luat lumea în cap! Cruci pe care numai sinucigaşii ar paria! Obişnuit cu bisericuţele rotunjoare şi turleşe, aducând a babe ce plivesc sâmbătă dimineaţa prin cimitir, mi s-a oprit brusc ticăitul şi m-am aşezat cu dosu' pe valiză, aşteptând. Ce, pe cine? Pe dracu' să mă pieptene! Dacă ar fi vrut să mă cumpere, atunci ar fi putut să o facă! Cu un punct fix m-ar fi luat cu ambalaj cu tot, aşa cum mai demult Dumnezeu mă luase pe o bucată de prescură! Bag seama că n-a vrut, că are alţii mai acătării cu care să se spele pe cap! Aveam o părere mai bună despre mine!

Nu-i deloc plăcut să-ţi pierzi Dumnezeul într-o piaţă înconjurată de bistro-uri cu obloanele lăsate, noaptea, când fetele s-au retras să-şi cânte păcatele la acordeon, iar băieţii îşi caută prin ganguri Dumnezeul lor în fumuri. Vântul care-mi bate prin piept nu poate fi stins cu Cola, iar păcatele fug toate de mine. Nihil pe toate fronturile!

Dumnezeu s-a umflat peste măsură. Sfidează gravitaţia şi nu mai vrea să ne tragem de şireturi! Şi-a pierdut simţul umorului şi nu se mai tocmeşte. Nu mai acceptă şpriţul. Totul sau nimic! De unde atâta *tot*!? De unde *atâta* nimic!?

Bineînțeles că, nefiind în stare să sufăr pân' la capăt, mi-am revenit şi mi-am continuat în sevraj drumul. N-oi fi eu singurul fără Dumnezeu din lumea asta! Trebuie să mai fie şi alții şi uite că trăiesc cumva! Mai o nebunie, mai un chip cioplit...

M-am ascuns într-un babel numit résidence universitaire. Dar în loc să mă pierd cuminte în mozaicul de limbi, culori şi mirosuri, nu ştiu cum am făcut şi-am ajuns *Le Roumain*! Chiar aşa... şi-un Dumnezeu trebuie să-mi fie martor că nu mi-am dorit niciodată majusculele. *Le Roumain* în sus! *Le Roumain* în jos! De ce i-o trebui lumii un *Le Roumain*? Şi cum m-or fi găsit fix pe mine? Nu voi să fiu nici aşa, nici pe dincolo, nici altfel, nici la fel, nu recunosc, nu semnez, nu mă interesează – vă jur! – încălzirea globală, nici soarta copiilor de nu ştiu unde, nici pedeapsa cu moartea... Nu am nici o părere! Nu mă psihanalizați cu forcepsurile voastre ruginite! Lăsați-mă-n metecia mea!

„Le-a sărit în ochi româna ta... «Roumain d'origine contrôlée»... Uite, vezi, la mine s-au prins că-s moldovean", zicea amicul doftor de vinuri care îşi dregea pe frantuzeşte graiul de la Ieşi.

Viață într-o rână de pe-o secundă pe alta! Din cauza limbii mă simt ca un şchiop făcând echilibristică cu piatra de moară în cârcă. Vorbesc în bucăți mici şi trăiesc în bucăți mici-mici, care o iau razna şi se pierd care încolo. Pe unde umblu las în urmă firimituri. Deşeuri nebiodegradabile, nereciclabile, ignifuge, incolore, inodore, insipide… Las ochii-n pământ dimineața când mă-ntâlnesc cu măturătorii! M-ar linşa cu siguranță că bucățile de obiect neidentificat cu care îşi rup zilnic spinările sunt rodul plimbărilor mele noctambule. Sunt mici dar grele rău, căci mă las cu totul în fiecare dintre ele. La început, din instinct de conservare, am încercat să le strâng în pungile rezistente şi încăpătoare luate moca de la supermarşeu, dar s-au repede strâns tone şi a trebuit să renunț… Merg în continuu, zi şi noapte, de frică să nu mă sufoce. Se umple lumea de mine şi eu nu-mi găsesc loc nicăieri.

Dormitam într-o dimineață la un seminar de istoria ideilor… ha-ha-ha… politice, la care juni din toate colțurile lumii vorbeau despre tot felul de tâmpenii monumentale debitate de diverşi domni dornici să schimbe… ha-ha-ha… lumea. M-am trezit luat ca din oală: „Vous Monsieur le Roumain… vous devez préparer un mémoire sur la pensée politique de chez vous…". Aha! Cum să nu? Dacă-i musai cu plăcere! Aşa că scarpină-te Sucă în ceafă şi cată în inima Franciei abisul înțelepciunii rumâneşti.

Din rațiuni de bibliografie îl aleg pe Cioran. Are în biblioteca universității trei rafturi în care nu pare să fi băgat cineva vreodată mâna. Răsfoiesc, răsfoiesc, scot citate pe minuscule „bulletins de demande", preiau clişee cu toptanu'… Las' că nu-mi plac… umplem timpul cu ele. Culmea e că tot umblând prin Cioran devin tot mai puțin cioraniac. În *Cahiers*, îl văd într-o poză fumând dintr-un porte-cigarette lung, de damă. Ce dracu l-o fi nemulțumit p-acesta dacă avea bani de țigări.

Dar hai să fiu metodic. Aleg o bucată din *Sur deux types de société – Lettre à un ami lointain* pe care trebuie să o răspândesc camarazilor. Fotocopiez – Hélas… le photocopillage tue le livre! – decupez cu lama de ras, lipesc peticele cu dulceață Top Budget, de căpşune, pe o coală albă şi fotocopiez din nou. Gata! Acu' ce dracu' să le spun io ăstora? Mă enervează…

În ziua stabilită aflu că trebuie să împart timpul cu un monsieur care ține morțiş să ne popularizeze „La Constitution du Caméroun". Profesorul îşi cere scuze! Îi răspund „C'est pas grave!". Ah, ce-mi place asta… Sună aşa a „ai cam comis-o, dar sunt băiat salon şi nu-ți fac nimic". Mă simt puternic!

Urmăresc fețele auditorilor. Câtă diversitate în exprimarea plictiselii! Camerunezul meu vorbeşte cam de-o oră şi nu dă semne că s-ar apropia de *fin*. S-a aprins… urlă… Nu-l ascult, dar aud la fiecare zece secunde *peuple* sau *nation*. Câteva fătuce încep să chicotească. Conferențiarul îşi pierde cumpătul… se ridică şi pleacă bodogănind despre corectitudine politică, rasism etc., etc.

C'est mon tour! Aş vrea să scap de ei spunându-le din prima că „la pensée est une expression organique obeissant aux caprices des nerfs". Punct! Vă mulţumesc! Bună ziua! Dă cineva o cafea? Mă abţin. Perorez despre generaţia '27, autohtonism, modernism… ocolesc mult… revin. Abia acum îmi dau seama cât de ciudat sună *Sióran*. Parcă ar fi o uşă care scârţâie sau o mâţă trasă de coadă. Cioran, în schimb, are ceva puternic, bărbătesc, de os zdrobit cu piatra, de copac bătrân crăpat de fulger. Mă chinuiesc să argumentez „le caractère fragmentaire et contradictoire de l'oeuvre cioranienne". Pentru fiecare citaţel caut un altul să-l contrazică. Se aude o voce de trestie: „anarchiste de droite". Înjur pe româneşte. Românaşii rigolează, iar ceilalţi se uită invidioşi.

Vulgarizez: vorbesc de capitalism vs. comunism, stat liberal, drepturile omului, concepţie istoristă. Dă-i omului ce vrea să audă!

Aplic etichete de genul „adolescent terrible", „apatride métaphysique", „espece de Werther des Carpates", „maître du pessimisme contemporain" etc. Evit faza cu „le plus grand styliste". Din gura unei corcituri de „p'tit négre" cu „vache espagnole" ar suna ilar. O duduie asiatică îmi cere „un seul mot". Nu-mi vine un altul şi zic „voyou".

Închei cu „la politique est le domaine des pseudo-problèmes", „tout ce qui est forme, système, catégorie, plan ou schéma procède d'un déficit des contenus, d'une carence en énergie intérieure, d'une stérilité de la vie spirituelle", „je crois à la catastrophe finale […]. Toute prédiction est risquée et ridicule".

Fiasco. Din păcate, nu total. Mi-ar fi plăcut măcar să nu fi-nţeles chiar nimic.

Nu-mi fac iluzii, ca alţii, că din rateurile vieţii ţâşneşte filozofie, dar măcar spectacol…

Marea aflare în treabă…

Parisul miroase a oaie.

Am probabil un aer „very french", căci un grup de americani magnetizaţi îmi propun o stică de vin ca să îmi „take a picture". Accept de dragul ideii că odată şi odată le vor arăta nepoţilor poza cu „The French Guy".

La piciorul lui Eiffel e înghesuială mare. Nerăbdare. Micul sinucigaş ascuns cu jenă de fiecare dintre noi nu mai are răbdare şi a început să bată din picioare. După ce s-a lăsat atâta amar de vreme fraierit cu alcool, antidepresive, amor şi câte altele, vrea în sfârşit ceva tare. Măcar o dată pe an. Anul trecut probabil a fost în Tower Bridge, la anul va fi cine ştie ce eucalipt. De-ar fi prins măcar o secundă în World Trade Center…

Luxembourg aduce a Parcul Poporului pe 23 august, după-amiaza.

Sena e jegoasă. Ce idee stupidă să te sinucizi aici! Dacă nu cumva ai noroc să te lovească bateau-mouche-ul fix în moalele capului, nu te vei pricopsi decât cu o prozaică ciupercă şi vei fi scos cu mâinile sucite de băieţii de la Gendarmérie Nationale în blitzurile lacome ale vreunui grup de japonezi.

Un strop de apă în veninul originar: există, totuşi, un om căruia nu-i pot nega dreptul de a vorbi despre Cioran. Mes hommages şi săru-mâna, Madame!

Radu Buruianu

Constantin Barbu

Mică istorie a nihilismului românesc

sau cum a căzut, ah, Dumnezeu întâmplător în neantul valah

Gândirea speculativă a fiinţei, ca orice mare gândire care se vrea atotcuprinzătoare, stă sub semnul două pericole.

Primul pericol este acela al analogiei, al doilea este jocul antitetic. Analogia, spune filosofia, trebuie înţeleasă în situaţiile ontologice în care fiindul „răspunde şi corespunde" lui Ens; gândirea fiindului este o speculaţie a corespondenţelor posibile cu realităţile universale. Analogia este în fond o anatomie a limbajului. În *Die Kehre*, Heidegger vorbeşte despre o gândire înţeleasă drept *corespondenţă iniţială* între om şi fiinţă în interiorul Limbii. Am putea spune că adăpostul intim-esenţial al insului este locuirea în Ens prin limbaj care devine, astfel, ceea ce este o adevărată Casă a Fiinţei. De altfel, una dintre etimologiile Fiinţării vorbeşte limpede despre căminul pe care omul limbajului şi l-a construit în fiinţa limbajului. Este cuvântul *Hestia*. Pericolul analogiei devine vizibil în limbile omului. S-ar putea, astfel, cerceta limbajul metafizicilor indiene, greceşti, germane şi, pentru noi, –dacă vrem să spunem în chip propriu ceva despre acel *cum este cu putinţă ceva în loc de nimic*? – limbajul metafizicilor româneşti. De exemplu, metafizica indiană ar deveni inautentică dacă spiritul cercetător nu ar avea ştiinţa unor întregi constelaţii de înţelesuri care s-au întreţesut în jurul unor cuvinte precum *sat, nirvana, bhava, maya, neti, neti, brahman-atman* etc. Sau, ce-ar fi grecii fără *to on, eon, ousia, hen, enerfeia, idea, hypokeimenon*, ori *logos*?

Dar ştiinţa absolutului la germani fără *Sein, Dansein, Welt, Weltgeist, Ding an sich, Gewesen, Aufheben*, ori *Geist*? Ori ontologia românească fără *ipochimenul* lui Cantemir, *însul* lui Samuil Micu, *eonul* lui Eminescu, fără *estime*, fără *Marele Anonim*, fără *întru* sau fără *ins*?

Aşa cum este rostirea românească, ea ne apare, în chip propriu, un răspuns; şi o corespondenţă în interiorul acestei Case a Fiinţei. Răspunsul poate fi *răspunderea* noastră în faţa fiinţei lumii, dialogul nostru cu toate cele patru cauze, între care una este, de la bunul început arheu, cauze pe care de le vom strânge la un loc ca răspundere, aşa cum i s-a întâmplat unui filosof în cuvântul german *Verschulden*, vom putea da un înţeles nou *căderii de-a fi* a lumii.

Rostirea românească a păstrat cu delicateţe, poate şi cu o durere stinsă sensul căderii lumii, arătând că pentru fiinţele multilate ce suntem, – căderea de-a fi a lumii este difuză în căderea de-a fi a omului. Căci aceasta este „căderea" de-a fi a omului: să existe. Orice răspuns dat cu autentică răspundere, dacă e nelipsit de geniu, intră în corespondenţă cu însăşi Fiinţa cea mare a lumii dacă el (se) deschide (spre) o altă întrebare. Acesta este sensul locuirii în marea Casă a Fiinţei. Numai că această corespondenţă trebuie o bună oglindire: adică ea trebuie să fie *o corespondenţă iniţială*. Pentru ceea ce este iniţial rostirea noastră, are cuvântul *arheu*, prin care traducem „începutul", căci atunci când s-a spus în greacă acel „la început a fost cuvântul" s-a aşezat cuvântul *arché*, iar latina l-a aşezat pe „principicum". Noi l-am aşezat *început*. Începutul este temeiul însuşi al fiinţei lucrurilor şi al lucrurilor fiinţei, deopotrivă. Pentru a aştepta cum se cuvine fiinţa să ajungă la sine, am promis mai multe cuvinte: avenire, eveniment, mai nou, devenință, şi, poate, Ensistenţă.

Cel de-al doilea pericol, antiteticul, este, pentru orice gânditor care are ispita unei filosofii a viitorului, un pericol ce trebuie depăşit. Antinomiile transfigurate ale lui Blaga şi contradicţia unilaterală a lui Noica sunt întâiele construcţii teoretice care constituie, în rostirea

filosofică românească, altceva decât gândirea tradiţională şi nominalistă. Pentru a putea înţelege onticitatea în interiorul istoriei fiinţei vom apela la etimologia cuvântului fiinţă.

Etimologia indo-europeană oferă trei rădăcini: prima este *asus*, care înseamnă viaţă, vieţuitor şi în sanscrită are construcţiile verbale esmi, esi, asti, asmi. În greacă sunt eimi şi consacratul einai. În latină: essum şi esse. În germană: sind, sein. În română: sunt, eşti, este, suntem, sunteţi. Cea de-a doua rădăcină indo-europeană este *bhu*, *bheu*. Greaca, de la rădăcina phyo le-a format pe physis şi phyein. Limba latină are perfectul lui esse fui şi fue; germana pe bin şi bist şi forma impersonală bis. Limba română l-a păstrat în perfectul simplu, fui şi în mai mult ca perfectul, fusesem. În însuşi cuvântul Fire.

A treia rădăcină a verbului „a fi" provine din indo-europeanul *vasami*. Pentru greci, după cum ne spune Socrate în dialogul platonician *Cratyles*, există un cuvânt *Hestia* care poate proveni din *essia* şi *ousia* şi are o multitudine de înţelesuri: căminul universului, focul altarului, ceea ce dă impuls realităţilor curgătoare, ceea ce rămâne. De la aceea şi rădăcină, limba germană şi-a derivat pe wesen, wohnen, was, war, west; gewesen, care este esenţa; participiul wesend, în an-wesend, ab-wesend; wesen, în An-şi Ab-wesea. Latina îl are pe sens în praesens şi ab-sens.

Cele trei rădăcini donatoare de fiinţă ne dau trei înţelesuri. Primul, *asus*, dă seama de viaţă şi vieţuitoare şi îl vedem răspunzător de soarta lui Ens împlintat în fiinţă şi ins. A doua, *bhu, bheu*, are o constelaţie de înţelesuri, fiind o deschidere în prefacere, răsărire şi desfacere, contopire-consumare-isprăvire. Prin ea, firea îşi caută neîntrerupt locaşul ei predestinat. Cea de-a treia rădăcină, *vasami*, este starea esenţială de rămânere prin care geniul limbii a pus la dispoziţia gândirii speculative un nebănuit tratat despre reminiscenţă. Hestia, aşa cum ne îndeamnă, în tăcere, Socrate, poate descrie o variantă a istoriei fiinţei. S-ar putea întruchipa o istorie a omului legat de fiinţă, cu toate ale lui, gândire, spirit, cultură, fiinţa însăşi prin acest concept plurivoc şi poliform care este hestia. Hestia provine din doricul ousia. Ousia, la rândul său, în forma osia provine din heracliticul (*othoūn*) al realităţilor ce veşnic curg. Astfel, devenirea şi fiinţa sunt una încă de la începutul gândirii lor. Şi Heidegger, îndrăznind să cugete că Parmenide şi Heraclit spun unul şi acelaşi lucru, re-cunoştea gândul uitat al lui Socrate.

Ousia a împărţit pentru multe veacuri gândirea, spiritul, poate istoria şi cultura lumii; este cunoscută, dintr-o carte a lui Florenski despre *Stâlpul şi temelia adevărului*, cearta dintre susţinătorii lui *homoousia şi homoiousia*. Gânditorii *homoousia-ei* sunt, în fond, intransigenţi consubstanţialişti, iar adversarii lor homoiusienii – străluciţi analogişti. Dacă pentru primii totul era „de aceeaşi fiinţă", pentru ceilalţi cele individuale erau numai „asemenea" cu suprarealitatea, dar nu dintru aceeaşi natură.

Istoria fiinţei româneşti s-a înscris până la Blaga sub semnul *homoousia*-ei. Ca pecete a participaţiei şi steag al consubstanţialităţii.

Prin sistemul lui Blaga (vezi paradoxele antinomiilor transfigurate din *Diferenţialele divine*) şi *Devenirea întru Fiinţă*, tratatul lui Noica (vezi contradicţia unilaterală: numai devenirea „contrazice" fiinţa) gândirea speculativă românească aşază primele temelii teoretice ale unei alte gândiri decât cea nominalistă şi tradiţională. Înainte de a face o schiţă de istorie a lui Ens în ontologia occidentală şi de a ne introduce în istoria fiinţei, ca ştiinţă contică, vom transcrie din *Istoria fiinţei cu metafizică* a lui heidegger, aceste note din capitolele *Fiinţa* şi *Existenţa*: „*aletheia (apeirom, logos, hen-arche)*

Dezvăluirea ca dis-poziţie
physis (reîntoarcerea în sine însăşi)
ousia a-fi-prezent, stare non ocultată
idea vizibilitate (*agathon*) Cauzalitate
energeia Operitate Dispozitivitate *en-echeia to telos*
hyparchein a-fi-prezent, ceea ce domină pornind de la

a-se-întinde-sub-privire
subjectum
actualitas: fiindul-realul-
realitatea
creator-ens creatum
causa prima (ens a se) (...)"[7]

Istoria Existenţei cunoaşte douăsprezece ipostaze:

1. *esenţă primă subiectuală*: omnipersistenţa, *prote ousia*.

2. *înflorire predominantă originară*: prima esenţă gândită ca *tode ti on*, dominanţa prin *arche*.

3. *energie ontică*: esenţa pură a actualităţii ca existenţă entitativă.

4. *existenţă entitativă*: actul eului cugetător-reprezentare; subiectul; *ego*; existarea este *esse*-le lui *ego sum*; prezenţa.

5. *reprezenteitate în subiect: vis primitiva activa*, actualitatea subiectului, substanţialitatea monadei.

6. *Exigenţei a esenţei; nisus ad existendum*; depăşirea distincţiei *potentia-actus*.

7. *obiectivitate*.

8. *existenţă fundamentală*: esenţa fiinţei fundamentului: „fiinţa însăşi în devenirea însăşi înspre şi contra fundamnetului"; „devenirea «contradictorie» în sine".

9. *Existenţă restrânsă la uman*: „omul vrea să fie el însuşi"; Kirkegaard.

10. *Exigenţă către transcendenţă*: a fi personalitate.

11. *Ek-sistenz*: „ek-statica in-sistenţă în luminişul deschisului şi al *Dasein*-ului"; Haidegger.

12. *Eterna reintoarcere la Identic ca existenţial*[8]

Ens traduce grecescul *on, eon* cum apare în Parmenide, Quintillian, în ale sale *oratoriae Institutiones*, atribuie paternitatea lui *ens* lui Flavius Fabianus Papirius care foloseşte pluralul *entia*. Despre echivalenţa lui *on* cu *ens* avem un gând al lui Boethius păstrat în *In Isagogen Porphyrii commenta*. În originalul ontologiei româneşti, Samuil Micu va pune în joc un strălucit gând propriu în care se arată ştiutor că; „grecii *on*, latinii *ens* zic, noi l-am putea zice ce este, (…) *îns* (…)".

În *Istoria Fiinţei ca metafizică*, Heidegger are o interpretare decisivă dar care a rămas încă nefructificată. El observă: „Ambiguitatea *eon*-ului sau *on*-ului, gândită nongramaticală. Ceea ce înţeleg nominalul (fiindul însuşi) şi verbalul (fiinţa), gândite originar".

Ambiguitatea lui *ens* ca insul însuşi şi fiinţă a fost încercată şi în gândirea noastră speculativă. Am numit acest sentiment al fiinţei *în* româneşte, sentiment entitativ (de la *ens*) sau contic (de la *eon*). Ce vrea să spună, în fond, un astfel de sentiment eontic?

Sentimentul eontic vrea să spună un gând al nostru despre trăirea adevărului participaţiei la Fiinţă. Heidegger, încercând să traducă marele gând al lui Parmenide:

Chre:
to legein te noein t':
eon:
emmenai.[9]

[7] Martin Heidegger, *Nietzche*, II, Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1976, p. 379.
[8] *Idem*, p. 382-383.

deplângerea decăderea trans-punerii înţelesurilor aurorale ale spiritului presocratic într-o limbă occidentală. Gândul acesta: „necesar: astfel s-o rosteşti, în chip egal gândirea: fiindul: a fi", poate fi gândul *propriu* omului, *marele strigăt al Fiinţei şi la Existenţei*. Problema care ne preocupă este aceea a duplicităţii eminentului participiu *eon*, pe care limba latină l-a transpus prin *ens*. „Participiul *eon*, fiindul, spune Heidegger în Was heisst Denken?, nu este, alături de alte participii, şi el un participiu. *Eon, ens,* fiindul este mai degrabă acel participiu care adună în sine toate celelalte participii posibile. Dunla semnificaţie a participiilor rezidă în duplicitatea a ceea ce ele numesc fără să exprime. Dar această duplicitate, la rândul său, rezidă în ceea ce este în chip *eminent* dublu, şi care se ascunde în cuvintele *eon*, fiind"[10].

Duplicitatea eontică, unică în felul ei, conţine această eminenţă: *fiindul îşi are esenţa în Fiinţă şi Fiinţa îşi are esenţa ca Fiinţă a unui fiind*[11].

Metafizica participaţiei fiindului la Fiinţă, platoniea *methexis*, se întemeiază pe participiul unic *eon* din gândul parmenidian: *„Chre: to legein te noein t': eon: emmenai".*

Eon cuprinde toată *actul Fiinţei şi ceea ce este* unind sensul verbal al lui *einai* cu cel nominal al lui *to eon*[12].

Filologie, eon poate avea înţelesul de existenţă şi de existent. Uvo Hölscher, în *Sein und Seiendes bei Parmenides*, a demonstrat că înţelesul cuvântului „eon" este *ceea ce este, Seiendes*, fiind, deci, subiect absolut[13]. Atât Burnet, Kernfeld cât şi Bröcker, în *Gorgias contra Parmenides*[14], dau gândului eleatic acest înţeles: „E tot una a gândi şi gândul că (ceva) este". În *Aurora filosofiei greceşti*, Brunet e de părere că „nu trebuie să traducem *to ron prin fiinţă* (Sein, Being). Acest cuvânt înseamnă *ceea ce este (das Seiendes, What is)*. În ceea ce priveşte pe *(to) einai*, el nu se întâlneşte şi nu putea să se întâlnească[15].

Dacă filologia clasică încearcă să adumbrească eminenţa şi temeinicia grecescului *eon*, echivalentul său latinesc *ens* păstrează un-doirea originară, având legăturile iniţialităţii intacte: cu principiul, verbul, timpul, raţiunea, temeiul, libertatea, fiinţa, insul.

Reamintirea lui *ens* – coborîtorul substanţei în subiect – îşi poate începe istoria cu *Ens*-ul lui Cantemir şi *inter ens et ens* din *Sacro Sanctae Scientiae indepingibilis Imago*.

Dacă în metafizica lui Cantemir *Ens* era presimţit şi subânţeles ca fiinţă şi fiire individuală, un ins dotat cu „ipochimen", în *Învăţătura Metafizicii* lui Samuil Micu *Ens* cunoaşte primul triumf conştient al dublului înţeles de fiinţă şi ins, capitolul lui Baumeister *De Notione Entis et non-Entis* fiind tradus prin *„De Îns şi de Neîns".*

Dacă vom deschide *Dicţionariulu limbei române* al lui Massim şi Laurian, vom găsi, în capitolul dedicat Fiinţei, familia sa de cuvinte, poate stranii în forma lor, dar prin dorul lor originar, de latină, demne de o prea euvenită reamintire în lucrarea pe care spiritul o încearcă de veacuri în istoria fiinţei româneşti:

„fiendu – de la fire, quum essem: «fiendu în casa mi se presentă; voi fiendu deja maturi, nu se cade».

fiente – fiens, *ens*, care este, care se face.

---

[9] Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* trad. franc. de Aloys Becker şi Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser?* P.U.F., Paris 1973, p. 172. Fragmentul lui Parmenide trebuie înţeles, în traducerea lui Heidegger, astfel: „Necesar: astfel s-o rosteşti, în chip egal gândirea: fiindul: a fi". Pentru „marele strigăt", v. p. 200.

[10] Martin Heidegger, *idem*, p. 204.

[11] Martin Heidegger, *idem*, p. 204.

[12] Martin Heidegger, *Moira*, în *Essais et conferences*, trad. André Préau, Gallimard, 1976, p. 289-290, V. şi nota 3 a traducătorului.

[13] Uvo Hölscher, *Sein und Seiendes bei Parmenides*, comunicare la al V-lea Congres al Societăţilor de Studii Clasice (F.I.E.C.), Bonn, 1-6 sept. 1969, apud Ion Banu, *Studiu istoric în Filosofia greacă până la Platon*, I, partea I. I, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. XCV.

[14] W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, în „Hermes", Band 86, 4, 1958, p. 438 apud *idem*, p. XCVI.

[15] John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grècque,* éd. franc. par Aug. Reymond, Payot, Paris, 1970, p. 206.

fientia – fiens, *ens*, esseatia, existentia, substantia, ce este, *ente*, essentia, esistentia, presentia.

fientiare – existere, a fi în fientia, a essista, a figura.

fientiatoriu – existens, a fi în fientia, care figuredia.

fientiatu – care a fost în fientia".

Eliade, la rândul său, scrie în *Decalog*: „Dar acest *Ens* s-a tradus pe greceşte pe alte limbe deus, Deu, Dumnedeu, Dio, Dieu, Got, Allah, Bog, etc. Traducţiele vorbelor din o limbă în alta nu fac niciodată equaţiuni mathematice. Fie că mosaist, însă, fie că creştin sau musulman nu înţelege în limba sa cu numele ce dă Fiinţei Supreme sau Adevăratei Fiinţe, decât ceea ce Moyse a înţeles prin *Ens* în mascule şi în femine totdeodată în activ şi în pasiv". Va urma apoi Eufrosin Poteca cu *estimea* sa ce va echivala în „cuvântarea de estimi" din *Elementuri de Metafizică* cuvântul italian, al lui Francesco Soave: *ente*.

Începutul marelui destin al lui Ens în subiectivitatea românească îl găsim însă la Eminescu, în această însemnare:

„Das Wesen der Welt *Ens realissimum*

Nonens-Fiens-Ens defiens-Nonens

Ens = E–(t+s+c) : E–t–s–c

Desum

Nonsum–fior–sint–desum–nonsum

Complexul ideilor obicinuite–vertebrele caracterului–a Eului".

Cu *Das Wesen der Welt* ca *Ens realissimum*, cu acel „ens lipsit de timp" şi Grund, înţeles cu *Ens entium,* va aduce substanţa în subiect deschizând calea către o nouă substanţă. „Eminescu, spune Noica, în *Povestiri despre om…,* substanţa a devenit subiect. Cultura noastră folclorică, cultura limii largi aşa cum a ştiut el să şi-o însuşească, în sfârşit rostirea noastră românească, toate laolaltă se topeau pentru Eminescu într-o substanţă. El le-a făcut subiect. Pătruns de ele, le-a pătruns şi îmbibat, la rândul său cu subiectivitatea sa, aşa încât codrul se leagănă acum, pentru noi, aşa cum l-a cântat Eminescu, iar zeii şi oamenii se tânguie după tânguirea lui. Fireşte că se mai pot închipui, în cultura noastră, şi alte subiectivităţi creatoare în care să se rezolve substanţa aceea. Dar între timp Eminescu a devenit substanţă şi subiectele creatoare noi nu mai pot apărea în lumea noastră fără să-l distileze pe el, ca o esenţă, în subiectivitatea lor"[16]. În răspândirea substanţei Eminescu este o încercare de „afirmare de *subiectivitate* românească"[17].

În Istoria Fiinţei subiectivitatea pune în joc următoarele gânduri:

–„fiinţa este realitatea în sensul reprezenteităţii indubitabile".

–„fiinţa este realitatea în sensul apetiţiei reprezentante, care pornind de la simpla unitate sfârşeşte prin unificarea, de fiecare dată, a unui fiind, care este o lume".

–„fiinţa ca o astfel de unificare este *actualitas*".

–„fiinţa, totuşi, ca realitate astfel aficace (voitoare în chip preferenţial) are trăsătura fundamentală a voinţei".

–„fiinţa, ca acest a vrea, este ceea ce face constantă consistenţa, care nu mai rămâne o devenire".

–„fiinţa, pentru că fiecare voinţă este un a-se-vrea, se caracterizează prin tendinţa «spre sine însăşi», care ajunge la propria esenţă numită raţiune, ca ipseitate".

[16] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, Cartea românească, Bucureşti, 1980, p. 52-53.
[17] *Idem*, p. 53.

–„ființa este voința de voință”[18].

–„ființa este *Ens en-sistens*, Ensistență*.

Sentimentul eontic întruchipat în subiectivitate este trăirea adevărului, a libertății entitative a Existenței expuse. „Adevărul este, scrie Heidegger în *Ursprung*, starea de neascundere a ființării ca ființare. Adevărul este adevărul Ființei. Frumusețea nu vine doar să se adauge acestui adevăr. Atunci când adevărul se așază în operă el apare. Apariția, este ca această ființă a adevărului în operă, şi ca operă, frumusețea. Frumosul nu ține doar de plăcere şi nu se mărgineşte să fie doar numai datorită faptului că forma s-a luminat odată dinspre Ființă, care este esența de ființă (*Seiendheit*) a ființării. Pe atunci, ființa survenea ca *eidos*. *Idea* se rostuieşte în *morphé* şi *hyle*, în speță *ergon*-ul, este modalitate a prezenței devine *actualitas* a lui *ens actu*. *Actualitas* devine realitate. Realitatea devine obiectualitate. Obiectualitatea devine trăire”[19].

Trăirea obiectualității este o luminare a adâncurilor esenței *lucrului* căci lucrul este, după o vorbă a lui zarathustra, medicul omului. „Nucleul lucrului grecii îl numeau pesemne, scrie Heidegger, *to hypokeimenon*. Pentru ei, acest caracter „nuclear” al lucrului se referea la ceea ce stă ca temei şi există constant. Caracteristicile se numesc însă *tà symbebékota*-ceea ce apare împreună cu fiecare lucru existent şi survine întotdeauna laolaltă cu el”[20].

Existența fundamentală a gândirii greceşti a ființei ființării va fi *trans-pusă* în orizontul gândirii romano-latine – *hypokeimenon* devenind *subjectum, hypostasis*: *substantia, symbékos: accidens*[21].

Ens actu, ca trăire, este fiindul ca *subjectum*, lumea lui *ens creatum* („fiindul este *subjectum* în sensul *hypokeimenon*-ului, care are ca *prote ousia* marca sa distinctivă în ființa-prezență a ceea ce este în fiecare clipă”) (Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*)[22]. *Subjectum* şi *substants* coincid ca orizont al înțelesului şi definesc subsistentul şi realul substanței. *Substantia* este *ousia hypokeimenon*-ului. *Hypokeimenon* ca sub-iacență rosteşte ceva prin *logos*. „*Logosul* şi cu el *hypokeimenon*-ul ajung în sfera interpretării termenului de traducere *ratio (hreo, hresis:* discurs, *ratio; reor*: a enunța, a ține pentru, a justifica*). Ratio*, în conformitate cu aceasta, este alt nume pentru *subjectum*, sub-iacentul”[23].

Rostirea modelează esența subiectului, ea devine determinația întru-temeiului (*arche, Untergrund*) şi a temeiului (*aitia, Grund*).

[18] Martin Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, 1941, în *Nietzsche,* II, trad. Par Pierre Klossowski, Gallimard, 1976, p. 362. *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* şi *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, sunt prezente în toată lucrarea.

[19] Martin Heidegger, *Ursprung*, în M. Heidegger, *originea operei de artă* trad. şi note: Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv Constantin Noica, Editura „Univers”, Bucureşti, 1983, p. 94-95.

[20] *Idem*, p. 36-37.

[21] *Idem*, p. 37.

[22] *Op. cit.*, în *Nietzche*, II, ed. cit., p. 361.

[23] *Idem*, cap. „*Mutația hypokeimenon*-ului în *subjectum”*, pp. 344-349.

Spiritul eontic şi spiritualitatea

Subiectivitatea românească înţeleasă ca o căutare a temeiului dătător de linişte, siguranţă şi libertate trebuie să renască în orizontul originar al Fiinţei.

Arhetipurile spiritualităţii româneşti – *Mioriţa*, *Luceafărul, Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte, Archaeus* – vămile prin are sufletul, chipurile prin care spiritul, transparenţele prin care geniul naţional au transferat substanţa Spiritului Universal într-o rostire proprie subiectivităţii româneşti – sunt temeiurile *filosofiei culturii* la Blaga şi ale *filosofiei fiinţei* la Noica.

Blaga şi Noica au căutat să cunoască, să intuiască şi să realizeze determinantele spirituale ca esenţe ce exprimă calităţile fiinţei româneşti în general. Blaga ba porni, în filosofia culturii, de la fundamentul de jos – de la „matricea stilistică".

Teoria matricei stilistice e strâns legată de mumele goetheene cunoscute de plăsmuitorul german al lui *Faust* din Plutarh, cel ce ne spune că „în cîmpia adevărului zac fără mişcare proiectele, formele şi străvechile chipuri a tot ceea ce s-a întâmplat şi are să se întâmple şi din veşnicia care le înconjoară, acestea se scurg asemenea timpului". În consens, filosoful *Spaţiului mioritic* afirmă că, „tradiţia noastră e matricea stilistică în stare binecuvântată ca stratul mumelor". De aceea, Blaga, iubind şi admirând cultura populară, îndemna „mai presus de toate să luăm contactul […] cu centrul ei generator, binecuvântat centru generator". Potenţele creatoare ale apriorismului românesc se cunosc şi ne vom opri la prima determinantă spirituală – anume *spaţiul mioritic*, „substrat spiritual al creaţiilor anonime ale culturii populare româneşti", „înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului"[24].

Cu „cheia de aur" dăruită de Mioriţa, prin ideea acestui orizont spaţial, inconştient, Blaga speră să deschidă „multe din porţile entităţii româneşti"; ideea esenţială constă în solidaritatea sufletului românesc cu spaţiul mioritic: „cu acest orizont spaţial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adâncimi"[25].

Opinia că *Mioriţa* merită rangul de „adevărat arhetip al spiritualităţii populare româneşti" (Mircea Eliade) e împărtăşită de numeroşi folclorişti, sociologi, filosofi. Oare dezvăluie, în adevăr, această baladă (chiar „unică în experienţa spirituală a poporului român"), în întregime şi profunzime, geniul nostru etnic?

În reevaluarea întreprinsă în *L'agnelle voyante* (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*), Mircea Eliade explică adeziunea aproape totală la *Mioriţa* prin *sensul impus* de baladă *adsurdului însuşi* „răspunzând nefericirii şi morţii printr-o feerie nupţială"[26].

Un examen mai puţin feeric a propus Constantin Brăiloiu în lucrarea *Sur une ballade roumaine*: *La Mioritza*, susţinând că „le texte nous livre deux thèmes, ici confondus, mais distincts, par eux-mêmes et dissociables"[27]. Prima temă folclorică este a *morţii asimilate nunţii*, particulară, se spune, folclorului balcanic. *Sermo suppositus* al Sfîntului Augustin conţine şi le această asimilare fiindcă tema e străveche, având rădăcini în preistorie[28]. Chiar limbile sanskrită şi greacă au păstrat acest adânc mister al nunţii sacre: a lua în căsătorie (êko

[24] Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, în *Trilogia Culturii*, F.R.L.A., Bucureşti, 1944, p. 167.
[25] *Idem.*
[26] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur les religions et le folcklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, paris, 1970, (chap. VIII: p. 218-247), p. 244.
[27] Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine*: *La Mioritza*, Genéve, 1946, p. 4, apud. M. Eliade, op. cit., p. 228.
[28] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 242. Învăţatul român citează un fragment din Sf. Augustin, *Sermo suppositus*, 121, 8 (*În Natali Domini*, IV).

bhû, a deveni unu) înseamnă şi amuri, aşa cum grecescul *teleo* înseamnă „a fi desăvârşit", „a fi căsătorit", „a muri"[29].

A doua temă este după Constantin Brăiloiu „substituţia unui element sau obiect întâmplător în accesoriile normale ale ceremoniilor ţărăneşti".

Scriind filosofia fiinţei româneşti, Noica va începe de la pre-fiinţă, după cum va proceda cu deducerea maladiilor constituente ale spiritului românesc.

Noica alege *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* pentru posibiliattea întrevăzută în totalitatea epică a basmului de a ilustra prin împlinire modelul ontologic care prelungeşte sentimentul românesc al fiinţei.

Entuziasmul lui Noica („nu cunoaştem o altă operă în proză a geniului românesc care să aibă atâta miez"[30]) este bine întemeiată şi nu se sprijină numai pe idea lui Lazăr Şăineanu din *Basmele române* (1885), („astfel este întâiul basm din Ispirescu *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* care, sub forma-i integrală, pare a fi necunoscut în literatura folclorică europeană"[31]) ci şi pe demonstraţia lui Eminescu din *geniul naţional* („Timpul", 1881): „între legendele noastre naţionale e una (în colecţia Ispirescu) de străveche origine desigur şi de-o mare adâncime. Un om primeşte de la ursite privilegiul vieţii fără de moarte şi tinereţii fără bătrâneţe"[32]. În finalul articolului *geniul naţional*, Eminescu îl numeşte pe „omul pururea tânăr" drept „geniul neamului românesc".

Contemplaţia din finalul *Geniului naţional* se ridică pe echivalenţa: *omul pururea tânăr-Archaeus*. Propoziţia: „*Întru fiinţa* sa nemărginită" scrie că absolutul „*E Brahm, e Un, e hen kai pan"*. Marele poet a dat glas în această însemnare unei filosofii adânci: că există în toate gândirile un fel de *pecete eontică a reprezentării Fiinţei.* Spiritul românesc doar nuanţează punând accente diferite pe claviatura unei orgi universale care este spiritul manifestant al Fiinţei, fiind unul dintre sunetele spiritului întreg. Participarea are un dublu sens. Este o coparticipaţie. Este povestea plină de tâlc a entitativităţii fiinţării. IIns provine din latinescul ens prin care, ştim, filologia traduce grecescul *eon* (*eon* neduplicat), participiul care în dublul său sens adăposteşte *actul fiinţei* şi *ceea ce este*, fiinţa şi fiindul. În româneşte: *fiinţa* şi *insul* îşi coaparţin în distincţie fără separaţie. Problema este a răsfrângerii şi a conlucrării spiritului eontic cu firea subiectivităţii proprii. Rosturile ce se autodescriu într-o *reamintire a Fiinţei* ar fi aceasta: *interioritatea mai adâncă, răsturnarea separării, marea deschidere.*

[29] Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, trad, de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye, Gallimard, 1972, p. 32 şi p. 105.
[30] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 112
[31] [26] Lazăr Şăineanu, *basmele româneşti în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, ediţie îngrijită de Ruxandra Niculescu, Prefaţă de Ovidiu Bîrlea, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 247.

Depăşirea românescului

Orice cultură profundă îşi este sieşi datoare cu Istoria Fiinţei şi istorisirile fundamentelor proprii. Istoria culturii noastre se poate bine oglindi pe sine scriindu-şi istoria Fiinţei zugrăvind întruchipările prin care se rosteşte gândirea în spiritul şi limba românească, istorisindu-şi în faţa historialului european „potenţele arheale".

Un sistem care să lumineze adevărul propriu al Fiinţei româneşti trebuie să arate în esenţă cele trei mari stări care întreţin lămurirea noastră (în lume): prima vrea să cuprindă, pe cât va putea, *ensistenţa* sau despre *noua interioritate vie*, lucru care pare să fie „sarcina spirituală a Europei"; a doua va trebui să înceapă un tratat despre arhei în care ar trebui evaluate fundamentele proprii, tratând contemplaţia cu arheul con-ţinut de gândurile noastre româneşti; în fine, o încercare care să pună în cumpănire şi neuitare tot gândul lui *methexis* în care fiindul participă la Fiinţă, într-un fel o depăşire a metafizicii occidentale, căutând o dreaptă cale *entitativă*.

Înălţimea speculaţiei ontologice pe care o oferă „duplicitatea unică în felul ei" a participiului parmenidian *eon* ne-o pot pune în faţă în mod fericit numai pacea şi liniştea strălucitoare a eminentului Ens, răsărit arheal, ca Fiinţă şi Ins. O întemeiere ontologică a românescului pe calea lui Ens ar putea să dizolve toate complexele teoriilor privind „specificul naţional".

În caietul-dicţionar german-latin-român 2289 Eminescu găsea putere de întemeiere a unui gând genial din eminenţa originară a lui *Grund, ens entium* înţelegându-l ca fond izvorîtor. Temeiul, Grund, ca fundament traducea grecescul arché (arheul) şi poetului i-a căzut sub privire ca *ens entium*. O punte între temeiul fondului izvorîtor şi ensul enşilor lui Leibnitz se poate face prin zona leibniziană a lui Schelling, prin disertaţia schopenhauriană despre principiul raţiunii suficiente (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), ori *Kant*.

Leibniz gândeşte: *Ens entium, ens summum, causa realis*. Schelling meditează: voinţa este fond, este *Sehnsucht*.

Voinţa este *subjectum* înţeles ca *hypokeimenon*, ca bază şi egoitate, logos. În *Weltalter*, Schelling îl transpune pe Ens prin *hypokeimenon*, Eminescu rosteşte: „Hyperion, izvor de viermi/Voinţa fără saţiu/El zboară, gând purtat de dor/ Pân singur e cu totul/Ei îşi atîrnă micul eu/ de-a vieţei lor durere".

Lumea în care arheul Ens-ului se desfăşoară estre plină de întruchipări omologabile. Ens este Grund – ens entium, temei, voinţă, Sehnsucht-dor, hypokeimenon, bază, logos, eu, Selbstheit-identitate. „este unul şi acelaşi spirit, care doarme în piatră, visează în plantă şi se deşteaptă în om", scrie Maiorescu despre viziunea lui Schelling asupra lumii sufletului, Weltseele. Arheul lui Eminescu este în felul lui „unul şi acelaşi princip de viaţă". Dar să lăsăm Marea Deschidere a Lumii lui Ens în deplină libertate necomentată, căci ea vorbeşte de la sine ca *un-doire*[*], şi să ridicăm o întrebare asupra putinţei de esenţă a românescului. În ceea ce priveşte românescul nostru, Eminescu, Blaga, Noica ne-au spus că are mai puţină realitate şi este mai mult un posibil. Ce să fie posibilul care ar da seamă de temeiul românescului? În Aristotel, posibilul este *dynaton*, „este proprietatea pe care o are materia de a primi cutare ori cutare formă": *esti d'he men hyle dynamis to d'eidos entelecheia*. Posibilul lui Leibnitz nu e un mod de a fi, „o proprietate", acest posibil este *esenţă*, stare *în desfăşurarea, adevărat subiect al substanţei şi început al ei*. Posibilul leibnitzian este pre-monadic. Mateia „hiletică" avea iniţial înţelesul lemnului din codru. Codrul pare a fi adăpostit şi posibilul nostru, sub

[*] *Un-doirea* este însuşi Pliul *eonului, Zwiefalt*, a fi între, Fiinţa-Devenire.

buna supraveghere a arheului care rabdă liniştit: „În temeiul codrului/cale nu-i, cărare nu-i/Că de-a foat vreo dată cale/ Ea s-a prefăcut în vale./ De-i cărare unde va/ Nu mi-o ştie nimenea".

Temeiul nostru e subtil, el nu ține de vreun real îngust, ci el se între-ține prin posibilul larg. Posibilul, pentru noi, e mai bun şi mai bogat şi mai liber decât realul. Realul este hotărît de cine ştie ce orizont fără orizont – în schimb, posibilul stă în corespondență eontică cu generosul arheu al Ensului. *Posibilul este exigența exigenței*. Şi, de aceea, ființa românească nu se tratează cu temeiul, ci cu arheii: neavând „fundamente proprii" – dar oare cine are? – trabuie să ne interogăm aproprierile potențiale apelând la un Tratat despre Arhei. De aceea, trebuie să-i dăm dreptate lui Eminescu care gândea răsturnarea genială: arheu-realitate-cu-putință: „Archaeus este singura realitate pe lume". Aşadar, românescul trebuie să lucreze cu posibilul şi să nu se hotărască prin real, căci iată, după vorba lui Eminescu, arheul posibilului ne poate aduce sungura realitate-cu-putință pe lume; şi lumea noastră posibilă *ordo idearum* – e lume neîntreruptă de *ordo rerum: „o lume ca nelumea este posibilă neîntreruptă fiind de o altă ordine de lucruri"*.

Ceea ce gândeşte Eminescu este o depăşire a românescului. După un secol XIX, aşa cum a fost, este nevoie de un *ev de ensistență*, căci insul numai prin propria regăsire de sine va regăsi uitata Ființă. Ensistența este o bună staționare a gândului înspre contemplația Enssistenței. De aceea, *entelechia* fie pentru o vreme, până când eul omului se va înălța până la Sinele său mai temeinic, bunul adăpost al Enssistenței. De aceea, *entelechia noastră românească trebuie să răstoarne posibilul într-un real ensistențial*.

Întregirea temeiului românesc este non-dualã. E o blândă un-doire, prin care Ens stă deschis înspre Ființă şi către Ins. Insul românesc a avut presentimentul întregii lumi a posibilului şi a dat doar înțelesul său. Ca un bun *Ens ce se află în stare*, insul are siguranța şi liniştea Sinelui mai adânc dată prin poziția lui ens-sistențială: are presințirea unui ceva aruncat în lume ca orice ființă-care-este-aici-oricând-în-ekstază.*Ens-ul ce se află în proprie stare este Ens-sistența.* Pentru insul românesc cu ensul lui cu tot, a fost să se întâmple să fie *între*. Explicația bună-*stării* lui între lumile lui Ens – între existența şi essentia, între Occident şi Răsărit, între Ek-sistenz şi En-sistență, între luminare şi uitare, *inter ens et ens,* între prezență şi absență, în „între" consistă în un-doirea lui. Ontologic, *un-doirea* este identică marii Dechideri a Ensului. Pur şi simplu trebuie să ne minunăm de această poziție ontologică plină de noimă! Această noimă plină de tâlc şi de sens devine vizibilă dacă desfăşurăm istoria rostirii, *Cantemir, Eminescu, Blaga, Noica*. Orice arheu este plin de un-doire. Dorul popular este o plăcere de durere, o nostalgie, deci un drum între ceva şi ceva. *Ens*-ul lui Cantemir se desfăşoară în Marea lui Deschidere ca un-doire în-spre ființă şi către ins. Gândirea „ipochimenului", ca himera filosofilor, zăcând sub alt lucru, are substanță cât orice gând mare al contemoranului său, Leibnitz. *Eonul* lui Eminescu cercetează firea, dar chipul lui e peste fire şi imprimă Marea reîntoarcere la Identic. Calea ce deschide Luceafărul spre Sinele mai adânc nu va fi niciodată urmată de vreun pământean firesc, căci ea e calea suprafireştilor. *Arheul* e vârful contemplației, e spiritul Universului, începând să coboare în om ca „acelaşi princip de viață". Eonul şi arheul caută veşnic *Calea.* Pentru Blaga dorul echivalează cu o întreagă filosofie a *existenței*.

Întru al lui Noica întreține şi el apropierea şi depărtarea, e un cuvânt mergând pe drumurile care caută calea. A găsi calea gândului unui popor care ocoleşte o istorie întreagă pentru a-şi hotărî geniile înseamnă a fi un om de gând românesc. Pentru noi, ocolul acesta himeric se întruchipează în mod obligatoriu, ca subsistență a consistenței, în înființare cu: *Tinerețe fără bătrânețe şi viață fără de moarte, Sacro-Santae Scientiae indepingibilis Imago, Divanul sau gîlceava înțeleptului cu Lumea, Archaeus, Luceafărul, Memento Mori, Eonul dogmatic, Spațiul mioritic, sentimentul românesc al ființei, Spiritul românesc în cumpătul vremii, Devenirea întru Ființă.* Calea s-a prefăcut: „În temeiul codrului/cale nu-i, cărare nu-i/Că de-a fost vreo dată cale/ea s-a prefăcut în vale/De-i cărare unde va/Nu mi-o ştie

nimenea". Calea neştiută pare a fi sau trebuie să fie Calea în-spre Ens pe care insul şi-a propus-o spre a o arăta şi altora. Insul merită o îngrijire atentă a eului său îmbătrânit şi obosit – de Nietzsche – cum nu i-au oferit decât descartes şi Leibnitz, dând putere chipului său ca subiect şi arătând subiectului calea adâncului Sine, insul merită o cercetare care să uite p clipă soarta lui de ek-sistent, esența sa ca Ek-sistență, insul merită punerea lui în legătură originară cu Ens-ca ENSISTENȚĂ. Întemeierea românescului trebuie să se transfigureze într-o depăşire a românescului, căci trebuie spus lămurit: nu există un sentiment românesc al ființei ci un sentiment al Ființei în româneşte (în germană, în franceză etc.). Să numim acest sentiment al Ființei întreținut de limba noastră cu limba Ființei: *sentiment eontici* (entitativ) al Ființei. Această depăşire se poare produce prin punerea în lumină a lucrărilor arheului: aproprierile românescului. Adică trebuie arătat, nouă mai întâi şi apoi lumii, că prundurile acestui popor au rămas temeiuri pure. A filosofa la nesfârşit ce este o „veche problemă". Depăşirea românescului reclamă o reîntoarcere originară a gândului spre arheii care au devenit proprii grație lucrărilor consistenței posibilului ca esență a firii noastre. De aceea, trebuie meditat adânc asupra cuvintelor care consfințesc adevărul nostru ontologic: arheu, temei, rațiune, Ens, Ființă, ins, fire, întotdeauna... Când vom putea arăta exigența lumii lor strălucitoare, acea nelume a *străfundurilor fără fund* atunci vom descoperi cât de plin este de Ens orice arheu care ne-a devenit propriu. Totul trebuie pus în lucrare într-un *tratat despre arhei*. Un „tratat" plin de griji, fiindcă trabuie să aibă în pază încordarea care întreține genunea gândului, acea genune a gândului care a încercat să străbată drumul până la mintea noastră cea de pe urmă, un-doind prin Ens, arătându-se ca noimă.

Ca să ne dea veste că, dacă avem o existență pe care vrem s-o trăim ca Ensistență, trebuie să ne păzim noima. Căci numai *re*-gândirea Ensistenței poate să arate Calea înspre Ens, cea dătătoare de siguranță şi linişte ontologică, de libertate în *Casa Ființei*.

Arheologie entitativă

Ens şi căile lui în-spre Fiinţă şi către Ins

Raţiunea limbii este însăşi libertatea rostirii Fiinţei. Există un cuvânt care dă seamă atât de fiinţa generală cât şi de individ. El este Ens care în latină înseamnă fiinţă şi a coborît în româneşte ca ins. Pe Ens l-am găsit zăcând neluminat în marea *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago* a lui Cantemir.

Ens, entis ca participiu prezent al lui „sum" a fost creat de Caesar, în analogie cu „possum, potens, potes": „Graeci autem participio utuntur substantiuo (scil, *on*)... quo nos quoque secundum analogiam passemus uti, nisi usus deficaret participi frequens. Quamuis Caesar non incongrue protulit «ens» a uerbo «sum es», quamodo a uerbo «possum, potes», «potens»"[33]. (priscien apud Meillet, Ernout; idem infra). Substantivul „entia" apare la Quintillian[34]. Pe grecescul *ousia* latina îl închipuieşte ca *essentia* cuvântul fiind creat, se pare, de Cicero după tipul „sapere, sapiens, sapientia". *Essentia*, model lingvistic pentru *substantia* lui Seneca, va înlocui *natura* ca „foarte general" şi „imprecis".

Undeva, în *Logica* sa, *Incompendiolo universae logices institutionis proemiolum*, Cantemir identifică *essentia* cu *substantia* şi judecă pe Ens drept ceea ce există prin sine: „*Essentia est res per se existens*, nec egens alterius ad sui constitutionem, *vel Ens est, quod per se non potest esse*, sed habens in alio existentiam et quaquam omnes categoriae ab ente dividantur..."[35]. Pentru a lumina orizonturile medievale ale metafizicii lui Ens trebuie să amintim un înţeles al lui *ex-sisto* cum apare într-un text al lui Cicero (pe care cantemir îl ca cita în *Divanul*). Cicero spune undeva: „Ex-sistere spelo" ceea ce înseamnă „a ieşi din peşteră". Există aici o legătură adâncă a conceptului de „existentia" ca ieşire, ca stare care iese în afară pentru a se dezvălui, cu Fiinţa. Această „existentia" pare să păstreze la Cantemir caracterul fundamental al identităţii cuvântului *energeia* cu fiinţa. Energhia, în *Scara numerelor şi cuvintelor*, este „putinţa a face, făcătoare, lucrare", o năzuinţă de realitate. *Energeia* a căpătat în Evul Mediu, prin *ousia* lui *tode ti* ca reprezentare a lui *idea* („chipul a fietecui lucru pre carile mintea plăzmuindu-l ca cum iaste îl informuielte" va spune Cantemir), numele şi consistenţa lui *actualitas* ca realitate şi *existentia* ca existenţă. În *Sacro-Sanctae scientiae* arheul lucrurilor „convinge" spiritul gânditorului, chiar aşa în dezacord cum e, să convoace *idea* platonicienilor. Astfel, bătrânul mag, povestitorul gândurilor sacrosancte, rosteşte: „Glasul a orânduit printr-un fir continuu şi neîntrerupt ca arheii lucrurilor să primească forme perfecte şi să le imprime elementului apei simple şi pure, aşa ca să formeze ceva inerent cu cel pus în el, conform cu o determinare periodică – pe care Platonicii strîmb au numit-o *idee* – şi i-a dăruit şi a întărit ca în lucrarea lor să fie neobosiţi şi neosteniţi cu

[33] „Grecii însă se folosesc de participiul substantivizat (adică *on*)... de unde, urmînd analogia, chiar noi trecem la a o folosi – dacă nu ar lipsi folosirea participiului în mod frecvent. Cezar nu în mod nepotrivit îl derivă pe «ens» de la verbul «sum, es», precum din verbul «possum, potes», «potens»".

[34] Quintillian (în *Oratoriae Institutiones*, L. II c. 14, *Oeuvres complètes*, publiées sous la direction de M. Nisard, paris, Didot, 1881, p. 69 b) atribuie lui Flavius fabianus papirius paternitatea latină a cuvintelor *essentia* şi *entia*. Despre echivalenţa lui *on* cu *ens* Boetius spune: „Ab eo enim quod dicimus est, participium inflectentes, graeco quidem sermone *ón* latine *ens* appellaverunt". (în *In Isagogen Porphyrii commenta*. Rec. S. Brandt, Vindobonae, 1906, III, ib. col. 108, 109). Apud *Le „De Ente et Essentia",* de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits, parisiens. Introduction, notes, et Études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O. P., Le saulchoir, kain, 1926, n. 2, p. 8-9.

[35] „Esenţa este lucrul care există prin sine însuşi; neacţionînd pentru formarea sa, aceasta se dezvăluie în mod diferit de *ensi* prin sine şi nu acţionînd diferit pentru formarea sa; sau Ens este ceea ce prin sine nu poate să fie dar avînd o existenţă în alt sens şi toate categoriile se divid din Ens". (*Manuscrisul latin 76*).

depline puteri. De unde se observă foarte bine că arheii pot desăvârşi formele, dar nu pot fi cauza lor". Aşadar, în gândul lui Cantemir *aitia* şi *arche* se deosebesc (sub inspiraţia lui Aristotel). Cantemir gândea că *eidos-ul*, înfăţişarea, forma este *ousia* fiinţei individuale, gând pe care îl găsim exprimat cu o fericită echivalenţă în *Divanul...* său, demonstrând o bună cunoaştere în interiorul ontologiei lui Ens ca Fiinţă şi ins. La Aristotel, fiinţa *energeia*, consistă în realitatea şi existenţa lui *tode ti*. „Acest lucru anume" este un eon=ens, un participiu neduplicat care culege în el, totodată, Fiinţa şi insul.

În *Metafizica* lui Cantemir intelectul e „ne-norocit" adică n-are o soartă bună căci el trebuie să culeagă „în creasta îndoielilor" nimicul din Fiinţă (*nihil de Ente*) şi să se ridice „în valea mizeriilor" de la nimic la Fiinţă (*à nihil-ad Ens*), e intelectul unui prinţ al atodetiei refuzând creatul, momentul, perisabilul şi nimicul. Aici, latinescul Ens, scris cu majusculă, înseamnă în româneşte Fiinţă. Când cunoaşterea rezultatului ultim stă sub semnul crizei, ştiinţa contemplativă trebuie să discearnă diferenţa pură şi simplă între cele ce sunt acelaşi: între timp şi timp, între esenţă şi esenţă, între nimic şi nimic, între ens şi ens. Aici, latinescul „ens", scris cu minuscule, înseamnă în româneşte fiinţa individului, ins.

De la Cicero la Heidegger *existenţa* a străbătut o lungă istorie, de la *ex-sistentia* la Ek-*sistenz*. Metafizica s-a ocupat aproape în exclusivitate de realităţile „stării în afară", ale extazei ontice. Prin Ens se iveşte o fericită posibilitate de a ne ocupa din interiorul Fiinţei în Fiinţă de ENSISTENTA ei, ca adăpost al *en*-stazelor lui Ens ca Fiinţă şi ins. În româneşte, povestea lui Ens începe cu Cantemir, continuă cu Samuil Micu care îl traduce pe ens prin „îns" şi, negativ, „neîns", cu Eufrosin Poteca gândind la însul gândului şi la „lumea aceasta" ca îns împlinit şi „ziua de mâine" ca îns neîmplinit, cu Eminescu meditând asupra Ens-ului său (cuprins între Nonens, Fiens şi Defiens). Luminarea lui Hyperion dă consistenţă unui mit plin de adevăr care face să ţină lumile în întruchiparea lor de lume-archè şi lume-mundus. Pentru Noica, „Ens n-a devenit chiar ins, persoană, dar a devenit un fel de estime […] care ar avea o esenţă drept fiinţă, o existenţă drept estere şi o fire drept natură"[36].

Pe Ens l-am găsit, nedezvăluind,în *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago* (*Theologo–Physices Principia Sacra Praefiguratio scientiae sacrae*) *Liber Primus*: Cap. I: *Ad sacram scientiam qua via procedentum sit, sensus ab intellectu, aenigmatice docetur et modum inveniendae veritatis tradit*: „În vale miseriarum, in carumine contributionum, atque in caligine rerum ignorabilium, occupatus misellus humanus intellectus et immateriale lumen, materialibus corporeitatis crassi-ciebus obrutum, indissolubilibus sensuum vinculis, obstrictum, atque in ignorantiae barathrum pene totaliter corruntum perfundatumque, ut Creatum de Increato, ut momentaneum de aeterno, ut *nihil de Ente*, ut mortale de Immortali, et ut audacius quid dicam, ut mortuum de vita, verba facturum, luminisque projrij ad cognoscibilium apprehenssionem radios vibraturum, unde nam inchoaturum et quorsum finem directurum sit, solicite et anxie dubitanti mihi, a Creatura ad creatorem, a nunc ad aeternitatem, ad accidente ad essentiam, *à nihilo ad Ens*, a mortali ad Immortalem, et a morte ad vitam ascendendum, atque progrediendum esse, jamjam deliberaturo, amicus syncerus, fidusque sodalis abviam factus postque modestam congratulationem, quid usque adeo cogitabundus deambulatorium terris inquit. Quem ego honorifice resalutatum Comitem perambulationis, et participem mearum dubitationum, facio et succinte recommendatis ispi mearum haesitationum disquisitionibus, bona quidem infit comparatio, sed indigna (ut mea fert opinio;) est talis, promta deliberatio (deliberamus enim ea, quae exacte cognoscimus, non ea, de quibus egre dubitamus). Siquidem dubitatio signum discriminis est, discrimen autem ultimi ignorationem praesupponit. Quamobrem, primo necessum est, simplicissimam, purissimamque facere differentiam, inter tempus et Tempus, inter aeternitatem et aeternitatem, inter accidens et accidens, inter creaturam et creaturam, inter nunc et nunc, inter essentiam et

[36] Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 160-161.

essentiam, inter nihilum et nihilum, *inter ens et ens*, inter mortalem et mortalem, inter immortalem et immortalem, inter vitam et vitam, et inter mortem et mortem, differentia enim contrariorum, cum ut plurimum, pre se pateat, nec demonstratione indiget nec denique tute ad viam ducit verae cognitionis. Quid enim adeo magni aestimandum novisse, corpus sentivis subiectum, esse mortale, animam autem intellectualem, esse immortalem?". „Nenorocitul intelect omenesc prins în valea mizeriilor, în creasta îndoielilor şi în negura lucrurilor ce nu se pot cunoaşte, iar lumina imaterială, copleşită de bezna materială a corporalităţii, încătuşată de lanţurile indisolubile ale simţurilor şi aproape cu desăvârşire prăbuşită în nesaţiul ignoranţei şi nevoindu-se ca să explice pe cel creat de cel necreat, pe cel vremelnic de cel etern, *nimicul din Fiinţă*, muritorul din nemuritor şi ce lucru mai îndrăzneţ să spun? – pe cel mort din viaţă şi să facă să lucească razele luminii proprii pentru priceperea celor de cunoscut, muncit de idea de unde să înceapă şi către care ţel să se îndrepteze, mie care stăteam la îndoială cu nelinişte şi îngrijorat cum să mă urc şi să înaintez de la creatură la creator, de la acum la eternitate, de la accident la esenţă, *de la nimic la Fiinţă*, de la muritor la nemuritor şi de la moarte la viaţă, pe când stăteam astfel pe gânduri îmi ieşi în cale un amic sincer şi tovarăş credincios; după o salutare modestă îmi zice: De ce frământi poteca stând mereu pe gânduri? Salutându-l respectuos la rândul meu îl iau ca tovarăş al plimbării şi părtaş al îndoielilor mele şi după ce îi explic pe scut obiectul ezitărilor mele, îmi răspunse:

–Ce e drept, comparaţia este bună, însă, după a mea părere, o deliberare astfel aranjată, e nedemnă, căci noi deliberăm asupra celor ce cunoaştem exact, nu asupra celor despre care ne îndoim dureros. Dacă într-adevăr îndoiala este semnul unei crize, criza presupune ignoranţa rezultatului ultim. De aceea este necesar ca mai întâi o foarte simplă şi pură diferenţă între creatură şi creatură, între acum şi acum, între timp şi timp, între eternitate şi esenţă, între nimic şi nimic, între *a fi şi a fi*, între murilor şi muritor, între nemuritor şi nemuritor, între viaţă şi viaţă, între moarte şi moarte, căci diferenţa celor contrare, din momentul ce este evidentă de la sine, nici n-are nevoie de vreo demonstraţie, nici în fine nu ne duce la calea adevăratei cunoştinţe. Căci cum poate fi de vreun mare folos, dacă cunoaştem, că trupul, supus simţurilor, este muritor, şi că sufletul intelectual este nemuritor?"[37].

Principil lui Cantemir, ca şi arheul vanhelmontian se prezintă ca „vector material al specificităţii" individuale, el dă socoteală prin *inconsistenţa* lui fundamentală de lumea individuală ce se reculege în arborele metafizic al lui „ens seminal". Ca nenorocitul intelect, cel fără soartă de înfiinţare, care, „prins în valea mizeriilor", „în creasta îndoielilor" – cercetează „creatul din necreat", „trecătorul din etern", „nimicul din Fiinţă", tot aşa arheul lui Cantemir îşi caută substarea şi firea uitate. Cele două năzuinţe principale ale arheului vor fi aşadar: reculegerea inconsistenţei şi îmbogăţirea ei sub-sistenţă şi căutarea substanţei bune a nimicului în fire.

Individualul lui Cantemir domină, cu aeheul lui „specific" cu tot, ca aura vanhelmontiană, firea cea fragedă este substanţa fiinţării. Om european, Cantemir stptea ca ins tradiţional în preorizontul Fiinţei şi, cercetându-l pe Ens, găsea că Fiinţă nu avea nici fiinţa supremă, firea divinului fiind „fiinţa cea ascunsă": „Preabuna dară a lui Dumnădzău cinste şi ascultare iaste: «Poruncile lui a urma şi cât în putinţa omului ar fi, după dânsul a umbla» (*Efes,* gl. 5, sh.1). Dă însemnătate iaste dară întru a lui Dumnădzău cunoştinţă, nu prea atâta a firii sale, a fiinţei cei ascunse pre cât mai vârtos a voii sale ceii dé la dânsul descoperită, cu cunoştinţa a cuprinde"[38].

[37] Traducere de Nicodim Locusteanu, în D. Cantemir, *Metafizica*, col. *Biblioteca universală*, nr. 158-161, Bucureşti, 1928, p. 24-26. Acest capitolI, inedit ca întreaga *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago*, se află în *Manuscrisul latin 76*, Fondul B.A.R.S.R. şi l-am publicat integral în „Ramuri", nr. 5, 1981.

[38] D. Cantemir, *Opere complete*, vol.I, *Divanul*, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, Text grecesc de Maria Marinescu-Himu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1974, p. 307.

Pentru fire textul latinesc ne întâmpină cu natura, cel elinesc cu physis; „natura" e identificată cu latinescul „essentia" şi grecescul „ousia", ajungând să fie fiinţă la Cantemir. Aşadar, Cantemir ştia exact transpoziţiile ontologice medievale identificând: ousia-essentia-fiinţă.

Căile lui Ens în-spre Fiinţă şi către Ins rămân demne de cercetat, însoţind şi însoţite fiind de gândurile lui Cantemir despre *gheneralis*, „cel ce cuprinde chipurile supt sine", *diathesis*, orânduiala firii, în ce să pune firea", *energhie* „putinţă a face, făcătorie, lucrare", *idea*, „chipul ca cum iaste îl înformuiaşte", *efidditas*, „ceinţa, singură fiinţa lucrului, ceia ce iaste", *ipochimen*, „lucrul ce dzace supt altul", *prezenţei*, „starea de faţă, aflarea denainte, denainte la obraz". Când lumea republicii acestor cuvinte este plină de Ens, în mine prinde fiinţă întrebarea magului: „De ce framânţi poteca stând mereu pe gânduri?".

„De Îns şi de Neîns”

Ni s-a părut că orice cărare, Calea chiar, a gândurilor trece prin inima lui Ens, dacă nu este chiar inima sa.

Ascultând întrebarea magului vom încerca o Arheologie entitativă începând cu Cantemir cel din *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago* şi continuând apoi, până la „rostirea esențială” eminesciană, cu „însul şi Neînsul” lui Samuil Micu din *Învățătura Metafizicii* şi „estimea” lui Eufrosin Poteca din *Elementuri de Metafizică*.

Atât *Învățătura Metafizicii* cât şi *Elementuri de Metafizică* sunt traduceri. Din latina lui baumeister, *ens* a devenit „îns”, iar din italianul lui Soave, *ente* s-a tradus prin „estime”. Vom urmări mai departe, în măsura în care pot interesa sentimentul eontic al ființei, transpunerile pe care le-a reuşit Samuil Micu în traducerea manualului de ontologie al lui Baumeister.

În *Învățătura Metafizicii* Samuil Micu traduce *existentia prin însul*. În *Elementa philosophiae recentioris*[39] Baumeister scrie: „Ita nunc manifestum fiet, quid sit *existentia*”, iar Samuil Micu traduce: „aşa acum să va cunoaşte ce este însul” (§ 22).

Dacă în capitolul „*De Îns şi de Neîns*” filosoful român spune că *Ins* vine de la *ens* însemnând *ce este* (latinescul *ens* traducând grecescul *on*) atunci să acceptăm gândirea ideii de *existentia* ca supliment a lui *ens*. *Emelenta philosophiae* vorbeşte de *complementum possibilitatis* iar *Învățătura Metafizicii* de „plinirea putinței” („*sed complementum accedat apportet,* possibilitatis*, quod ipsum constutuit rei existentiam” – „*trebuie să vie şi *plinirea putinței*, care face ca să fie lucrul”). Plinirea putinței ste actualitatea ca act pur, facerea şi crearea lucrului sub energia lui *agere*, este în fond energia devenită actualitate a actului. Aşadar *existentia* se efectuează ca lucru şi se conoaşte ca îns. Existența ca îns este existență entitativă.

În paragraful 23 Baumeister scrie: „quod actu existit id quoque debet esse possibile. Veteres hanc positionem ita enunciabant: *ab esse ad posse valet consequentia*, e.gr. mundus est, ergo potest etiam esse”.; iar Samuil Micu traduce: „ce este acum aceia trebuie să fie şi cu putință. Cei vechi zicea aşa de la estere la putință este bună urmarea, adecă lumea este: aşadară urmează că este bună urmarea, adecă lumea este: aşadară urmează că este cu putință”. „Ce este acum”, *quod actu existit*, este act în prezență; infinitul lung românesc „estere” care traduce latinescul *esse* ((*einai* – în greacă), este ființarea. Estere este aşadar existență cu caracter originar de energie ontică dominantă. Ca prelungire a gândirii lui Leibniz Wolff, Baumeister scrie: „Quod fieri non potest, sive impossibile est, id non existet, sive a *non posse ad non esse valet consequentia*. E.gr. Fieri non potest, ut corpus cogitet, E. nec cogitat, nec cogitabit”.

În rostirea românească a *Învățăturii metafizicii* sună astfel: „ce nu este cu putință aceia nu va fi”. Adecă de la ce este cu neputință bună este urmarea cum că ceia ce este cu neputință nu va fi. Cu putință nu este ca trupul să gândească: aşadar trupul nici gândeşte, nici va gândi”.

Sub acel spirit de întemeiere a lui Wolff, *des Geistes der Gründlichkeit*, – Samuil Micu, urmându-l pe Baumeister, afirmă în capitolul „De începuturile cele mai dintâi ale cunoştinței omeneşti”: „Deregătorie ontologhiei este a aşeza şi a pune începuturile sau temeiurile cele mai preste tot ale cunoştinței omeneşti (§ 6). Iată doauă sunt începuturile sau temeiurile a toată cunoştința omenească: unul este începutul zicerii împotrivă, al doilea este începutul pricinii destule”[40].

[39] M. Frid. Christiani Baumeisteri, *Elementa Philosophiae Recentioris usibus iuventutis scholasticae…,* Claudopoli, 1775, § 22.

[40] Samuil Micu, *Învățătura Metafizicii*, *ad. cit*., p. 76.

Începutul zicerii împotrivă este *principium contradictionis, der Satz des Wiederspruchs* (Baumeister – *Elementa philosiphiae recentioris*, § 11), iar începutul pricinii destule, *principium rationis sufficientis*.

Leibnitz spune în *Monadologie*: „Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, *celui de la contradiction*, en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux"[41]. „*Et celui de la raison suffisante,* en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciatiation véritable, sans qu'il y ait une raison suggisante, porquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues"[42].

În *Theodiee* Leibniz enunță principiul contradicției astfel: „din două propoziții contradictorii una este adevărată, alta falsă" iar în *Nouveaux Essais* filosoful distinge între principiul contradicției şi principiul identității, înțelegând prin contradicție un mod de opoziție, *antiphasis*[43], aşa cum gândeşte Aristotel în *Categorii* şi *Metafizică* (*To auto hama hyparchein kai me hyparchein, adynaton to auto kata to auto. III, 3*)[44].

În *De Notione Entis et Non-Entis* (§ 23, IV) citim: „Quod non existit, non est statim inter *adynata* referendum, sive a non esse ad non posse non valit consequentia" samuil Micu traduce *adynata* prin neputință.

Din platonism şi aristotelism moştenim principiul cauzei, *aitia*. Suficiența este o perfecție, o *autarkeia*; rațiunea, *ratio*, este temei, *hypokeimenon* – intim legat de *arche* şi *aitia.* Aristotr va enunța două subprincipii ale cauzei, o rațiune de a cunoaşte, *arche tes gnoseos* şi o rațiune de a fi, *arche tes geneseos*[45].

Wolff va încerca să întoarcă principiul rațiunii suficiente în principiul contradicției.

Marele principiu al metafizicii leibniziene postulează că „nimic nu se face fără rațiune suficientă".

Esența marelui principiu leibnizian consistă, afirmă Heidegger, în *insurecția* (*Existenței*) – „Auf-stand", „ex-sistență" – *contra neantului*; deci *existentia* rămâne nedizolvată în esența ei originară[46].

Temeiul acestei rămâneri este *hypokeimenon, subjectum*. Leibniz spune într-un din celebrele sale *Douăzeci şi patru de propoziții*: „itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*", adică „orice posibil să aibe un elan către existență", „habet conatum ad Existentiam", căci „orice posibil se străduieşte să existe". „*Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil". „Temeiul (Ratio) este esența fiindului ca fiind, din care cauză ceva există mai degrabă, adică de preferință, şi în chip dictat de voință, există mai degrabă decât nimicul"[47].

Aceasta este adânca esență a metafizicii: „De ce se află mai degrabă ceva decât nimic?" cu care Heidegger îşi încheie celebra sa întrebare asupra esenței metafizicii.

Prima propoziție a lui Leibniz se traduce astfel: „ce este al fiindului este reprezentat în ființa lui exigențială privindu-se pe sine însuşi"[48].

A exista înseamnă o efectuare în sine, ceva *este* prin esența lui potius, adică subiectul vrea puterea unificată. „Ființa ca existență, interpretează apoi Heidegger, în sensul apetiției reprezentante care în mod simplu şi unificator efectuează un *mundus concentratus* (Monada) ca *speculum universi*, este noua esență a lui actualitas, noua esență prin care se relevă

[41] Leibnitz, *La Monadologie*, 31, ed. Émile Boutroux, Paris, 1970, p. 157.
[42] Leibnitz, *op. cit.,* § 32, p. 158.
[43] Émile Boutroux, în Leibnitz, *La Monadologie*, ed. cit., nota 2, p. 157-158.
[44] *Idem,* p. 158.
[45] *Ibidem*.
[46] Heidegger, *Nietzsche*, II, *ed. cit.,* p. 357.
[47] *Idem,* p. 358-359.
[48] *Ibidem.*

prevalența lui *existentia* asupra lui *non-existentia*"[49]. *Ratio* este temeiul „*debet esse in aliquo Ente Reali seu causa"*. (*Rațiunea trebuie să fie în alt Ens Reale sau cauză*). „*Ens reale* se diferențiază de *ens mentale* care este de fiecare dată *res actu existens*" .

Ştim că van Helmont, pe care Leibniz îi citise la îndemnul fiului teozofului şi al baronului Knorr, tradusese *Enigma* lui Valentinus alchimistul; şi că Leibniz dăcuse nume monadelor după citirea lui Giordano Bruno, monada având înțelesul de *archeu.*

Van Helmont scie în *Venatio Scientiarum* în capitolul *Ens reale, mentale et rationis qui sint:* „Cum tamen Ratio, et veritas, sint disparata, in suis, radicibus. Nam veritas, est *ens teale*, verum: ratio vero, *est ens mentale,* problematicum, dumtaxat apparens"[50].

Înțelesul de lucru (*res*) (reamintim că „ens", în înțelesul medieval, este „lucru") i-l dă Samuil Micu lui *Ens* când traduce capitolul *De Ente composito* din Baumeisster – Ens fiind lucru înțeles ca ens reale: „Cum ens aliquod, quod mere adlhuc est possibile, sed ad actum deducetur, tum appellatur *futurum*"; adică, traduce Samuil Micu: „Când vreun lucru este numai cu putință, că să va face şi va fi, să zice vremea viitoare".

Ens reale înțeles drept *causa* este, spune Heidegger într-un comentariu despre Leibniz, „sub-iacent temeiului tuturor rațiunilor"[51]. „Hoc autem *Ens* oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet *Ens* illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS" (Leibniz, *Cele douăzeci şi patru de propoziții*)[52].

Samuil Micu, am văzut, traduce *esse* prin *estere*. El va traduce şi *existentia* prin acelaşi infinitiv lung: „caveas ergo, spune Baumeiter în *Elementa philosophiate recentioris, rerum existentiam* cum earundem essentia confundas"[53].

Samuil Micu traduce în capitolul *De Ființă* din *Învățătura Metafizicii*: „Ia aminte, dar, să nu amesteci *esterea lucruilor* cu ființa lor"[54], adică existența cu essentia. Mai departe filosoful român glosează: „Prin estere să înțelege cum că este lucrul, adecă pământul are estere pentru că este, iar muntele cel de aur nu are estere, că nu este, măcar că poate să fie, ci când va fi, atunci va avea estere. A avea estere şi a sta sau avea stare tot una este; pentru aceia tot atâta zici ori de zici: lucrul acesta are stare, ori de zici: lucrul acesta stă, sau este, sau are estere"[55]. Acesta este un *gând propriu* al lui Samuil Micu în care filosoful român înțelege *existentia* drept „estere", drept quodditate a lucrului, stare a lui.

Existentia este gândită ca *Ex*-sistentia, ca stare în afară, în înțelesul pe care Cicero îl avea pentru verbul „existere". Latinul spune undeva: „Ex-sistere spelo" şi trebuie să înțelegem „a ieşi din peşteră".

Un alt exemplu îl avem în Baumeister, *De essentia,* § 28, *V-essentia entis est immutabilis itemque incommunicabilis*: – „Mutari quidem rerum existentia potest essentia non potest"[56], propoziție pe care Damuil Micu o traduce altfel: „Esterea lucrurilor să poate muta, iar ființa nu se poate"[57], înțelegând prin aceasta că ființa este consistența neschimbătoare iar estera este o modalitate existențială care cunoaşte stări multiple.

---

[49] *Idem*, p. 358.
[50] Ioane Baptista van Helmont, *Ortus Medicinae id est initia Physicae inaudita, Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam*, Amsterdam, 1652, pp. 20-27. „Deoarece Rațiunea şi adevărul sunt disparente, ele sunt în rădăcinile lor. Căci adevărul este *ens reale*, adică adevărul: Rațiunea, însă, este *ens mentale*, adică problematic, altfel spus, *aparent".*
[51] Heidegger, *op. cit.,* p. 359.
[52] „Însă acest Ens se cade să fie necesar, deoarece cauza trebuie căutată din nou în afara acestui Ens necesar pentru că el mai degrabă există decât nu există în pofida sub-poziției. Este, aşadar, acel Ens ultima rațiune a lucrurilor şi se obişnuieşte să fie numai într-un singur cuvînt DEUS".
[53] Baumeister, *op. cit.,* p. 84.
[54] Samuil Micu, *op. cit.,* p. 114.
[55] *Idem,* p. 85.
[56] Baumeister, *op. cit.,* p. 154.
[57] Samuil Micu, *op, cit.,* p. 85.

Existentia are, aşadar, la Samuil Micu înţelesurile de *îns, estere* şi, în a treia situaţie, – *fiinţă*.

În capitolul *De Ente simplici*. *Ex simplici ente ens simplex oriri nequit* din *Elementa philosophiae recentioris* avem următorul exemplu: „Quia enim omne *ens* simplex est indivisibile (107, pos. IV), sequitur ut ens simplex A ex ente simplici B *suam accopere existentiam non possit*”[58]. În *Învăţătura Metafizicii* se va traduce astfel: „Că pentru însul nealcătuit nu se poate împărţi (§ 107, 4) urmează ca însul cel nealcătuit A din însul B cel nealcătuit nu poate să-şi ia *fiinţa* sa”[59].

Înţelesul existenţei este aici de *exigentia essentiae*. *Existentia este exigentia essentiae, essentia fiind înţeleasă ca nisus ad existendum*[60].

Fiinţa stă sub înţelesul essentia-ei; capitolul *De essentia* al wolfianului Baumeister este tradus prin *De Fiinţă*. De exemplu: „În quobibet ente non modo existentia consideranda est, sed in eo quoque elaboremus necesse est, ut attendamus, ad eius *naturam essentiamque*, atque adeo intelligamus, *quid res sit*. Cuiusuis autem rei *essentia* est id, per quod res aliqua praecise haec est, et non alia; sive per quod res ab amnibus aliis rebus potest internosci”[61], va fi în româneşte „În fieştecare lucru nu mai însul trebuie a-l socoti ci şi întru aceasta trebuie să ne ostenim ca să-l luoăm aminte la firea şi la fiinţa lucrului şi aşa că cunoaştem ce este lucrul. Iată fiinţa fieştecăui lucru este aceia prin care orice lucru este numai acela şi nu altul. Adecă fiinţa este aceia prin care lucrul din toate alte lucruri să poate cunoaşte şi să osibeşte”[62].

Acelaşi înţeles îl găsim şi în propoziţia *Entis essentia est eiusdem possibilitas*, adică „*fiinţa însului este putinţa lui*”.

Acestea sunt drumurile încercate de *ens, existentia, essentia* şi *esse* în rostirea filosofică românească prin grija minţii lui Samuil Micu. *Ens* ca „îns” şi „lucru”. *Existentia* ca „îns”, „estere” şi „fiinţă”. *Essentia* ca „fiinţă”. Şi *esse* ca „estere”.

[58] Baumeister, *op. cit.,* p. 194.
[59] Samuil Micu, *op. cit.,* p. 144.
[60] M. Heidegger, *Entwürtfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, în *Nietzsche*, II, *ed. cit.,* p. 382.
[61] Baumeister, *op. cit.,* p. 151.
[62] Samuil Micu, *op. cit.,* p. 83.

Despre estime şi estinţă

Le vom alătura lor şi peripeţiile lui *ente*, care va trece în „estime" cuvânt rar şi temeinic şi atât de singular încât vom încerca să-i punem un însoţitor: *estinţă*.

Acest cuvânt, *estinţă*, a jucat cu memoria noastră unul dintre cele mai frumoase jocuri care ni s-au întâmplat. L-am „format", cu juvenil orgoliu, după modelul *feldeinţă, câtinţă, ceinţă* din *Divanul* lui Cantemir.

Am uitat, apoi, câţiva ani de estinţă. Când ne-am reamintit de le nu mai ştiam că fusese inventat. Îl credeam existând undeva. L-a căutat în Cantemir: nu l-am găsit. În Samuil Micu: l-am găsit. În Eufrosin Poteca: nu l-am găsit. Dar pentru că n-am uitat ceva din lumea celor ce n-au fost niciodată, cum spune poetul, să-i dăm dreptul să existe.

Se ştie, substanţa este fiinţa existentului.

Ousia s-a tradus în germană prin *Seiendheit, étance* în franceză (*estance* în franceza veche), *estancia* în spaniolă.

S-ar putea încerca în româneşte pentru fiinţa-reprezentată cuvântul *estinţă*, după cum Cantemir a încercat cu ceinţă, feldeinţă, citinţă pentru substanţă, calitate şi cantitate, iar Noica, în *Tratatul de ontologie*, cu *devenința* purtătoare în sine a toate celor patru raţiuni: *ratio fiendi, formandi, producendi* şi *essendi*.

Interpretând *physis*-ul după Aristotel, Heidegger spune despre fraza decisivă a textului – *kai esti panta tauta ousia:* „Acest cuvânt «estinţă» prea puţin elegent pentru urechea obişnuită 0 este singura traducere apropiată pentru *ousia*. Este adevărat că acest cuvânt *nu* spune *mare lucru*, chiar aproape nimic. Dar tocmai în aceasta constă avantajul său în faptul că evităm obişnuitele traduceri – adică interpretările *ousi*-ei ca *substantia* şi *essentia*. *Physis* este *ousia*, adică estinţă (*Seiendheit*): aceasta care desemnează şi semnează fiindul ca fiind – în chip precis fiinţa"[63].

„Estinţa" ar încheia un dublet productiv cu „estime"; *estinţa* ar fi chipul românesc pentru grecescul *ousia*–tradus ca *essentia*, participiu trecut al verbului *einai*, iar *etimea*–ca obraz autohton al lui *ens*, echivalentul paticipiului prezent grec *(e)on*. Estinţa este, deci, *participaţie* (trecută) *esenţială*, iar estimea – *participaţie* (prezentă) *fiinţială*.

„Estime" are înţelesul italianului *ente*, cum reziltă din prelucrarea dacălului de filosofie de la Sf. Sava după *Istituzioni di metafizica* a lui Francesco Soave:

„Che le sensazioni sieno il sono mezzo, con cui e idee le nazioni *enti* corporei de noi s'aquistano niuni ne dubita; ma niuno purenche ha potuto in qual modo per mezzo delle sue sensazioni arrivi l'anima a conoscere l'esistenza dei corpi, non che le loro propriete"[64].

„Prin mijlocirea simţitoarelor organe dobândim noi toate ideile şi înţelesurile de *estimile* trupeşti. Dar însă nimenea n-au putut încă spune în ce chip prin simţiri ajunge sufletul să cunoască starea trupurilor şi cu cât mai vârtos însuşite lor"[65].

Estimea a avut o ursită mai bună şi a apărut în limba română odată cu *Catehismul mititel* şi *Elementurile de Metafizică* ale lui Eufrosin Poteca.

Pentru Eufrosin Poteca „Ontologhia" este *cuvântare de estimi*, „şir de hotărîri de fiinţă şi făptură, estime şi neestime, sostanţă şi mod; de unime, adevăr, bunătate, rânduială şi

[63] Martin Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles,* în *Questions*, II, trad. par François Fédier, Paris, Gallimard, 1973, p. 209.

[64] Francesco Soave, *Istituzioni di metafizica*, vol. III, Pisa, 1814, *Prefazione*, p. 7, apud Paul Cornea, *Eufrosin Poteca*, în V. Aaron, A. Beldiman, C. Conachi, N.Dimachi, D. Gusti, C.a Negruzzi, G. Peşacov, V. Pogor, E. Poteca, *Scrieri literare inedite* (1820-1845), alese, publicate, adnotete şi comentate de Paul Cornea, Andrei Nestorescu, Petre Costinescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 282.

[65] Eufrosin Poteca, *Emementuri de metafizică*, ms. 1 173, f. 41r, Partea II, *Ontologie (sau cuvîntare de cele ce sunt)*, § 12, In Eufrosin Poteca, *Scrieri literare inedite, ed. cit.,* p. 287, în transcrierea lui Petre Costinescu.

săvârşirea estimilor, de aceiaşime *tautoes* şi deosăbime, semănare şi neasemănare de tot şi parte; de estime semplice şi composte; de lățime, tărime, spațiu (deşert), loc, vreme, mişcare, putere mişcătoare, putință, împotrivirea, inerția (*neenergeia*), mărginit, cauză şi efect, putincios, neputincios, necesar şi întâmplător, facere şi periciune ş.c.l.".

Atributul este o „felurime ființelnică", amintind de căutările lui Massimu şi Laurian. Felurimile ființelnice „de sine nu pot sta" fără un temei care „se cheamă ființă, greceşte: *usia* sau *ipostas (ousia he hypostasis)* latineşte *supstancia*"[66].

Ființa şi estimea se deosebesc fiindcă ființa, cuprinde „tot ce este şi poate să fie sau trupesc sau sufletesc, sau înțelegător" iar estimea – „un ce dosebit şi hotărît".

Cu estima lui Eufrosin Poteca spiritul entitativ îşi face şi în rostirea noastră încercarea cuvenită. Încercarea mai înaltă rămânând eminescianitatea.

[66] *Idem,* p. 288.

Spiritele percepției

Eminescianitatea cuprinzând şi desprinzând lumea se dezvăluie în următoarele trepte spirituale :

1. Spiritul receptor.
2. Spiritul conceptor.
3. Spiritul deceptat.
4. Spiritul inceptiv.
5. Spiritul excepției.

1.Spiritul receptor

Spiritul receptor moşteneşte lamura limbii române, spiritul eontic al românescului: aceasta este receptivitatea subsistentă şi in-sistentă a eminescianității. Există şi o receptivitate catastaziacă, provenind din spiritul german (filosofia şi limba) şi din cultura indiană (limba sanskrită, buddhismul). Limba română a fost pentru Eminescu „stăpâna" sa, adică acea miraculoasă suveranitate care te înalță la cer. în această limbă a căutat Cuvântul pe care să-l întoarcă în Univers. „Limba românească – scrie Eminescu într-unul din caietele sale – e la sine acasă o împărătească bogată căreia multe popoare i-au plătit dare în metal aur pe când ea pare a nu fi dat nimănui nimic. Dar metalul aur ea 1-a tipărit în tipariul ei propriu şi e azi al ei pentru că tot poartă efigia ci neschimbată, neschimbabilă chiar. A o dezbrăca de averile pe care, economică şi chibzuită, le-a adunat în mii de ani însemnează i o face din împărătească, cerşetoare".

Structura de fond a unui mare poem. Luceafărul, a răsărit intr-un basm românesc, Fata'n grădina de aur. Cele trei poeme în care Mureşanu încearcă „pîrghia lumii", aseamănă „laolaltă viață şi cu moarte" sau visează „un principiu [care] aprinde lumea-ntreagă", Gemenii, Sarmis, Decebal, Dacia din Memento mori, proiectele Dodecameronului dramatic şi totul alcătuiesc o constelație de nestins – a românescului participând la Lume.

Prin filosofia şi literatura germană a cercetat într-o limbă historială câteva mari spirite planetare. între marii filosofi, Kant, Schelling, Hegel sunt gânditori germani în acelaşi chip în care sunt şi cugetători planetari. A pricepe că eul este echivalentul substanței, a înțelege sinteza de aprehensiune, a vedea că „atât torsul cât şi fuiorul [timpului] țin întruna" şi a putea privi „fuiorul abstrăgând de la tors", a avea revelația Ființei ca poziție absolută a lucrului înseamnă a fi ataşat sensului historial al culturii europene. Prin Schelling a meditat la posibilitățile creației imaginale a identității şi nu întâmplător varianta parțială a nuvelei metafizice Archaeus se află împreună în acelaşi Caiet 2287, ni care există şi semne despre *Sistemul transcendental* şi *Tratatul despre esența naturii umane*. Din interesul (uneori antipathetic) pentru Hegel s-au născut câteva însemnări ce sunt poate fragmente din cursul lui Zeller. Filele despre Fenomenologia spiritului sunt lămuritoare (în privința tânărului student Eminescu). Lumea ca voință şi reprezentare a jucat rol de „lepturariu".

Pentru recunoaşterea limbii sanskrite a tradus, parțial, *Gramatica abreviată a limbii sanskrite*, a lui Bopp, pagini din *Glossarul comparativ*. Buddhismul îi era cunoscut din mai multe lucrări, dintre care *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien* a lui Burnouf, citită în anii 1879-1872 Teoria celor douăsprezece cauze, ultimele cuvinte ale lui Buddha, ce înseamnă Nirvana, psihocosmograma Mandala, nihilismul lui Nagarjuna, „moartea succede la viață, viața succede la moarte" erau lucruri „create pentru sine". Imnuri din Rig-Veda (X, 121, X, !29) sunt trans-figurate în Scrisoarea /, în Rugăciunea unui Dac (Nirvana). în Cosmogonie der Inder se vorbeşte despre sat (ființă) şi asat (neființă), despre creare şi creație (visargana,

visrishti ca „liberare", „eliberare", „emanaţie"), despre a libera (srig), Kâma, Manas, energie (prayatî), germenele de aur (Hiranjagarbha).

Toate au fost să fie să dea seamă în sinea sa, care este şi „eminescianitatea" noastră, ca un germene de aur în care se cuprinde acea rotaţie abisală a conştiinţei pure despre „a fi aceasta". Acestitatea noastră fiinţială: eminescianitatea.

2. Spiritul conceptor

Spiritul conceptor dă seamă de ceea ce are propriu eminescianitatea : sinergia (verbală a) lumii, „sinthesa de aprehensiune", popoarele de gândiri, constelaţia de gândiri şi de imagini căutând sensul lumii, enigma vieţii.

Concepţia lumii înseamnă cuprinderea fiindului în totalitatea sa, fiind pe care Eminescu îl descoperă sub sentimentul deşertăciunii Totului - acea vedere totală a vacuităţii universal(izat)e, adică o pan-(h)orama deşertăciunilor -, a „surpatelor lumini", a timpului mort devenit eternitate ; o dată cu apusul Zeităţii se consfinţeşte ruina valorilor cosmologice supreme. Memento mori, prin excelenţă revelează actualitatea „suvenităţii absenţei de sens". Nihilismul enstatic eminescian e forţa poietică declanşatoare care se converteşte într-un „sentiment" a1 lipsei de preţ a vieţii („... cer să mă înveţi / Ca viaţa-mi preţ să aibă şi moartea-mi s-aibă preţ", spune Mureşanu), a pieirii totale (chiar a poeziei şi-a gândirii): „Căci gândirile-s fantome când viaţa este vis". Lumea, pe care budhismul (în Burnouf, pentru Eminescu) încearcă s-o explice prin teoria celor douăsprezece cauze, apare mai încifrată în proiectele de descifrare umană (... „mai mult o încifrează cei ce vor a descifra" - se spune in Epigonii). Proiectul de descifrare regresivă din Epigonii este o formă de descoperire a originii lumii, a adevăratei lumi, revelaţie care se dovedeşte o simplă destrucţie psihologică. Aşa explicăm modul cum viziunea „existenţială a lumii devine în eminescianitate o voinţă de neant (sub forme diferite: în Rugăciunea unui Dac, Luceafărul, Mai am un singur dor).

1.Spiritul conceptor eminescian a lucrat mult în căutarea unui sens al lumii, a căutat cu înfrigurare „enigma vieţii", răspunsul la acea întrebare veche şi mare. Chiar în Memento mori există urme ale conceperii lumii ca idee; eidetica platonică a mundaneităţii e condiţia historială a lumii ca imagine: („Pentru Platon, scrie Heidegger, fiinditatea fiindului se determină prin eidos (adspectum, «vedere»), iată condiţia îndepărtată, historială. suverană în retragerea unei secrete meditaţii, ca lumea (Welt) să fi putut deveni imagine (Bild). Fiindul creat bântuie „concepţia" din Sărmanul Dionis. Imaginea lumii ca repraesentario poate proveni din Kant sau din vestita *Die Welt ist mein Vorstellungen* din Schopenhauer; în tradiţia historială, repraesentatio înseamnă ob-stantul (Entgegenstehendes), „ce-este-de-faţă" (- das Vorhandene); se arată, acum, următoarea schemă „speculativă": sinteză de aprehensiune: das Vorhandene: concepţia. Aceste trei moduri eontice de înţelegere a fiindului în totalitatea sa structurează concepţia discursivă prin care eminescianitatea suportă Universul", explică lumea sau fiindul suprem. Concepţia aparţine unor fragmente („discursive") de proză şi de poezie şi unor „încercări de metafizică".

Pliul eontic este participial şi participativ în lume. Însă explicarea lumii şi a divinului necesită o ieşire din Pliul entitativ revelaţia exteriorităţii şi calea nihilismului s-au „prezentat" în diferenţa dintre Fiind şi Gândire (altfel de a gândi decât în Hegel şi în tradiţia occidentală) şi în moartea lui Dumnezeu. În gramatica prezenţei şi a absenţei, participiul - verb şi nume - (cu „sateliţii" proprii, adverbul, adjectivul, numeralul) s-a des-figurat ; în timp ce, în consens ontologic, limbajul a trecut de la un limbaj „artistic" la un limbaj „fizic" (Vianu).

Poezia lui Eminescu nu „vede" lumea ca reprezentare ci este, ea însăşi, Prezenţă (ca prezenţă-absentă, ca absenţă-prezentă) ; ea apropie în noi o anume esenţă a lumii - a eminescianităţii. Metafizica din Fragmentele lui Eminescu este un discurs care explică „icoanele" finţialităţii, reprezentările Fiinţei. Poezia însă este o creaţie parusiacă ; în culmile

apariţei sale ea „înfiinţează” şi „desfiinţează” ceea ce nu poate ex-plica metafizica. În „metafizică”, Eminescu a căutat un Ens pur, „dizbrăcat” da timp şi loc şi cauzalitate. Poezia - o amantă a neantului.

3.Spiritul deceptat

Eminescu a încercat să-şi apropie marile figuri ale Prezenţei în sensul historial al culturii să recepteze ce e „vechi”, „mare”, „etern”. A fost un vânător fără noroc al identităţii Fiinţei (dar puterea de creaţie imaginală a arheităţii e imensă). Realizând o variantă (chiar anterioară lui Nietzsche) a morţii lui Dumnezeu, acel Ens realissimum şi totodată „fiinţa lumii” (das Wesen der Welt), - ea incluzând şi asfinţirea de idei -, a căutat în suferinţă cu patos - un principiu universal al lumii : fie el Archaeus, fie (laplacianul) principiu al independenţei absolutului, fie unicul şi identicul principiu al vieţii.

Răspunsul la problema lumii, la dezlegarea enigmei vieţii, la „capătul” alergării divine se află în ultimul vers din Împărat şi proletar: „Căci vis al morţii-eterne viaţa lumii-ntregi”. În Memento mori asistăm la un adevărat dialog al decăderii celor două autorităţi supreme, dumnezeul şi cezarul: „moare lumea”, „cade Roma”, „ideea m-a lăsat”, „cartea lumii rar s-a-nchis”, „astăzi punctul de solstiţiu a sosit în omenire”, „e apus de Zeitate”. Sentimentul explicit că „toate au devenit nimic” („La nimic reduce moartea cifra vieţii cea obscură”, „Căci eternă-i numai moartea, ce-i viaţă-i trecător”), că din puterea divinului şi a anului n-a rămas decât „Nimic-ul din poemă reamintirii că mori, provoacă decepţia. Absenta unui sens al Fiinţei (înţeleasă în dublu sens - de esenţa existenţializată ca putere-nimic, devenire-cădere) în care insul, decentrat, apare azvârlit în univers (ca o „zvârlire hazardată”). Ens realissimum, ens metaghysicum îl decepţionează; revelaţia că puterea actualizată nu poate crea nimic etern (decade până la „nimic” şi „cifră”, până la vid); Ens aşezat în urma lui Nonens şi Fiens cade în urma lui Defiens şi, din nou, Nonens. Realitatea timpului solstiţial şi a căderii lumilor rămân singurele „adevărate” semne. Semne ale lumii care nu mai poate fi descifrată. Categoriile metafizicii discursive nu mai pot interpreta lumea; neputinţa cugetării – iată naşterea poeziei: creaţie a existibilului şi a inexistibilului, a unor ficţiuni care intră în existenţă ca subsisteme insistente. Pierderea historialităţii a provocat-o chiar decursul existenţei poetului, nu numai predispoziţia lui înnăscută, nu numai melancolia care se face vers. Convicţia absenţei absolute a remanenţei existenţei a conlucrat cu toate datele „Eminescu” într-un nihilism fundamental. Cum să fie rămâieritoare această ex-sistenţă când chiar numele ei trădează o exterioritate originară în raport cu stabilitatea? Existenţa îi apare lui Eminescu fără semnificaţie, lumea („îmi părea o cifră”) - în van. Eminescu alege blestemul (din Rugăciunea unui Dac), autodistrugerea (creatoare), neantul („vecinicul repaos”).

De aici, din vacuitatea universală : refuzul inceptiv, disoluţia „nepăsării” sfinte a spiritului care, contra perfecţiunii fictive, străvede excepţia în lumea de dincolo de această lume.

Trăirea decepţiei terestre e vecină cu moartea, ca în Mureşanu, Archaeus. Bolnav e al meu suflet, Ca o făclie...; decepţiei ontice îi răspunde în plan literar poezia negativităţii. Încet, încet, decepţia îmbracă haina nepăsării, a abandonului, a lăsării de-a fi, a indiferenţei dacă lumea se înalţă sau cade dacă eul propriu există sau nu; în înalt sau în abis, geniile sfinţesc în van cu umbra lor pământul, în van au căutat lamura vieţii fiindcă e zădărnicie pură să fii medic al civilizaţiei acestei lumi. Nimic, nu sunt toate decât coji pentru durerea nepieritoare:

„Pustie, sură, rece şi fără înţeles...
Nu apăr adevărul, nu apăr un eres,
Nu sunt la înălţime şi nu sunt dedesupt,
Cu mine nu am luptă, cu lumea nu mă lupt
Să-nving eu adevărul sau să-ntăresc minciuna :

În cumpenele vremii sunt amândouă una.
Să ţin numai la ceva oricât ar fi de mic...
Dar nu ţin la nimica, căci nu mai cred nimic
În manta nepăsării mă-nfăşor dar şi tac
Şi zilele vieţi-mi în şiruri le desfac,
Iar visurilor mele le poruncesc să treacă,
Iar ele ochii-albaştri asupra mea şi-i pleacă,
Cuprinse de amurgul cel fin al aurorii:
Văpaia-n ochi unită-i cu farmecul palorii.
Trec, pier în adâncimea iubirii ş-a genunii,
Icoanele frumoase şi dulci a slăbiciunii
Ca flori cu vestejite şi triste frumuseţi,
Uitarea le usucă sărmanele vieţi...
Ş-apoi!? Ce-mi pasă! Fost-am în lume poate unic
Ce fără să ştiu unde pe-a lumii valuri lunec?
Mulţimea nu se naşte decât spre a muri...
Ruşine-i al ei număr cu unul a spori?
Ferice de aceia ce n-au mai fost să fie,
Din leagănul cărora nu s-a durat sicrie,
Nici în nisip vro urmă lăsar-a lor picioare
Neatinşi de păsul lumii trecute, viitoare,
De-a pururi pe atîţia câţi fură cu putinţă:
Numele lor e nimeni, nimic a lor fiinţă,
Ei dorm cum doarme-un chaos pătruns de sine însuşi
Ca cel ce-n visu-i plânge, dar nu-şi aude plânsu-şi
Ş-a doua zi nu ştie nimic de acel vis.
Vai de acel ce-ochii în lume i-a deschis!
Blestem mişcării prime, al vieţii primul colţ.
Deasupră-i se-ndoiră a cerurilor bolţi,
Iar de atunci prin chaos o muzică de sfere,
A cărei haină-i farmec, cuprinsul e durere".

(Ca o făclie...)

Monograma geniului eminescian a cunoscut trei „imagini":

l. crearea imaginală a arheităţii;
2. diferenţa dintre Fiinţă şi Gândire;
3. in-diferenţa nihilistă

Funcţii ale stărilor poietice ale eminescianităţii, „imaginile" nu au mărginit epoci de creaţie, s-au întreţesut în subsistenţa fanteziei, au primit haina extazei sau a „cugetării reci". Au fost ca nişte pulsaţii animate, ca nişte popoare de gândiri care au crescut sau au descrescut. Apoteoză abisală, amurg auroral.

Geniul „deceptor" – un medic al lumii care strânge îngrijorat lamura vieţii - e nepăsător la căderea sau înălţarea fiinţei. El cuprinde în „haina de neîmbătrânire" toate cele ce sunt „coji durerii celei nepieritoare". Divina lor alergare se sfârşeşte ca repaos în raza gândirii cei eterne", în adevărul prezenţei. Recunoaşterea căii eterne a lucrurilor este o formă „pozitivă" a spiritului deceptat de adevărul care „ca şi păcatul mumii Eve, / De fală-i pretutindeni şi pururea aieve". Decepţia ţine de real şi de exprimabil. Inceptive vor fi extra-realul şi inexprimabilul inexistibil sau existibilul imaginal în anterioritate absolută.

4. Spiritul inceptiv

Spiritul inceptiv în stare pură line, paradoxal, - fiindcă „el" ex-sistă - de acea inexistență absolută anterioară oricărei anteriorități anterioare. O „explicație" subtilă o dă Eminescu în fragmentul metafizic Despre nemurirea sufletului şi a formei individuale:

„ ...numai a nu fi fost niciodată este singura formă a inexistenței, cine există, există şi va exista întotdeauna - de nu în faptă, dar ca posibilitate şi posibilitatea - neavând în eternitate timpul nici un înțeles - este existența chiar".

(ms. 2,255, f. 187 r).

Ceea ce s-a aflat în lume, ceea a fost să fie şi nu mai există, există totuşi şi va exista întotdeauna. Nu ca realitate („faptă", adică „facere", „făcut", „făptuire" - spune Eminescu), ci ca posibilitate. Nu ca existare, ci ca posibilitate, nu ca esse ci ca *posse*. Am putea gândi că există, nu numai cum gândea Sf. Augustin, un prezent al trecutului, un prezent al prezentului şi un prezent al viitorului. Ci că există un viitor al trecutului un viitor al prezentului şi un viitor al viitorului. Oare limba suportă atâta cât imaginația? „Va fi fost fiind", „va fi este fiind", „va fi fi(ind) fiind"! Esse şi posse (potesse) sunt din aceeaşi familie a Ființei (ES-); Eminescu afirmă adesea că „posibilitate şi existență sunt identice". Pentru Leibniz, posibilitatea este modus existendi: pentru Eminescu, la fel ca şi pentru ființa divină leibniziană, „ființa nemărginită" posibilitatea „este" realitate (ca existență) fiindcă :

1) în dumnezeu essentia şi existența sunt incluse;

2) într-o „loterie eternă" orice fragment din essența trebuie, cel puțin o dată, să se desfăşoare; orice complicatio, într-o eternitate infinită, devine explicatio.

Spiritul inceptiv se gândeşte însă la a nu fi fost niciodată. Imaginea poiematică o ştim din Rugăciunea unui Dac (Nirvana): „Erau din rândul celor ce n-au fost niciodată

Pe-atunci erai Tu singur..."

În „vremea" anterioară chiar eternității, era numai Pronumele Tu. Acest „Tu" dădea seamă nimănui despre un fel de altfel decât a fi. „Subiectul" poietic era neinstituit, „semnele" din Rugăciunea unui Dac fiind neînsemnate decât, poate, de „regia gândirii nenființate".

Nu exista nici numele sau substanța lumii, nici verbul sau esența ei; doar un pro-nume care nu fusese nici desprins de esența lumii nici cuprins de verbul ei. Pronumele trădează spiritul inceptiv (al versului: „Erau din rândul celor ce n-au fost niciodată"), iar „Tu" devine acel ce are imensa capacitate de a crea lumina, sufletul zeilor, fericirea lumii, mântuirea omenirii, fiind moartea morții şi învierea vieții. În existența ce astfel are să fie, omul, ostatec al neantului, „cerşeşte" intrarea în vecinicul repaos. Acest repaos e iluzia unui supliment de inceptivitate.

5. Spiritul excepției

La Eminescu percepția prin exceptare se face prin „nepăsarea sfîntă", care în nobilă ignorare (sau în starea de avidya, cum citise poetul undeva), negândeşte dureroasa existență şi învață să moară.

Experiența negativă a vieții, Eminescu o avea deplin. Cea a culturii, de asemenea, şi e suficient să amintim „frumoasele cuvinte" ale lui Buddha: „Aceea este trecătoare, aceea mizeră, aceea e vidă, aceea fără substanță". A fi vid şi a fi lipsit de substanță se definesc prin cuvintele cunya şi anatmaka, ştiute din paginile despre Abhidharma sau Metafizica.

Ce altceva cerea poetul în Odă decât negândirea în existența timp a sinelui său (pronumele eului în acuzativ):

„Piară-mi ochii tulburători din cale,
Vino iar în sân, nepăsare tristă;

Ca să pot muri liniştit, pe mine
Mie, redă-mă!"

Acest „redă-mă dar pe mine însumi mie" nu „aparține" nici „graiului traco-romanic", nici vreunei epistole horațiene (mini me reddentis); aceste pronume descriu viața anonimă a excepției. A nu avea izvor propriu, nici pecete şi nici urmă pe drumurile de pulbere ale murdarei existențe.

Exsistența este, într-un fel, o ieşire în moarte. Nepăsarea sfîntă, ca nobilă ignorare, ca negândire este o posibilă ieşire din conceptul prea cuprinzător al Ființei ca existență-ce-se-află-aici. Ieşirea din Con-cept-ex-ceptul, adică - se (des)face prin moarte sau inexistența absolută posterioară, în modul mai pur.

Cumpăna gândirii

Rostirea ca manifestare „reală” a logosului, este glossa: limba: echilibrul arheului Fiinţei cu arheul Nimicului.

Căile educate de minte sunt căile lui Ens şi Nihil – asemănate „între-olaltă” în gândirea lui Eminescu ca în poezia Se bate miezul nopţii:

„Se bate miezul nopţii în clopotul de-aramă,
Şi somnul, vameş vieţii, nu vrea să-mi deie vamă
Pe căi bătute-adesea vrea mintea să mă poarte,
S-asamăn între-olaltă viaţă şi cu moarte:
Ci cumpăna gândirii-mi şi azi nu se mai schimbă,
Căci între amândouă stă neclintita limbă”[12].

Ce vrea să spună această între-ţinere împreuna a vieţii, existentia sub înţelesul Fiinţei şi al morţii ca Nimic?

Ce este, în fond, cumpăna gândirii? Ce este neclintita limbă? Ordinea răspunsurilor trebuie să răstoarne ordinea întrebărilor. Aşadar: ce ţine, cum întreţine şi a susţine neclintita limbă?

„Limba” ţine cumpăna gândirii, întreţine „sufletul obiectului” şi susţine „cumpătul” vremii.

Numele bătrân al cuvântului „cumpăt” este compilum = răspântie, răscruce[13]. Răscrucea nu este un simplu lucru înţeles ca „res”, „ens” sau „obiect” ci un receptacol al lui „totodată” în care joacă fiinţa şi nefiinţa, e „moartea morţii” şi „învierea vieţii”, când toţi „se nasc spre a muri” şi „mor spre a se naşte” şi „moartea este izvorul vieţii”, „Viaţa-i cuibul morţii - moartea e sămânţa vieţii noua”, „Moartea-i laboratorul unei vieţi eterne”, „Căci vis al morţii eterne e viaţa lumii-ntregi”, „Chiar moartea însăşi e-o părere / Şi-un vistiernic de vieţi”.

Fiinţarea spre moarte şi moartea întru fiinţă sunt pentru eminescianul Brahm din Luceafărul ceea ce sanscrita numeşte lila, jocul spiritului universal, „a hîţâna încolo şi înapoi, a legăna”. Când îţi piezi cumpătul te dai peste cap şi închizi astfel toate ferestrele alternanţei. Lila exprimând pe „ca şi cum”, pune în joc aparenţa. Esenţa răscrucii este alternanţa - dansul aparenţei şi al apariţiei.

Pe altă cărare a gândului, Heidegger, făcând ontologie a limbajului, în Das Ding, ajunge la ideea că „Fiinţa lui Das Gevirt este jocul lumii. Jocul de oglindă al lumii este der Reigen des Ereignens”[14]. Hora este cercul ce arată enigma fiinţei „împătririi” în lumina simplităţii sale. „Jocul lumii” se încheie astfel: „Aus dem Spiegel - Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges”[15]. Lucrul, luminând tetrada, adună lumea.

Pentru Eminescu, limba cumpenei este Der Wagebalken, după cum citim în două însemnări revelatoare. Prima reflexie priveşte punctul de gravitaţie ca suflet al obiectului, după cum este accentul pentru cuvânt şi limba pentru cumpănă:

„Triunghi - cuadralater, cer elipsă
Culmea unei unde // mijlocul /
Der Wagebalken. Dacă s-ar
rupe e un cerc de genuri.

[12] M. Eminescu, *Poezii*, II, *ed. cit.*, p. 167.
[13] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 139.
[14] Martin Heidegger, *Das Ding* (1950). André Préau traduce în *La Chose* (v. *Essais et conférences*, Gallimard, 1976, p. 215): „la ronde du faire-paraître”
[15] *Ibidem*, Préau traduce: „A partir du jeu de miroir du Tour encerclant du Souple, le ressamblement propré à la chose se produit”, V. nota 1.

Sufletul e punctul de gravitație, centrul. Orice individ are un singur punct de gravitație. O piatră singură are un punct, spartă în două, are două puncte. Acest punct de gravitație care sare la orice mutare din loc, adică oricând o forță esterioară-l atinge, este sufletul obiectului, este pentru obiect ceea ce accentul este pentru cuvânt, ce e limba pentru cumpănă"[16]

În a doua însemnare „cumpăna de dă peste cap" şi ia calea unui cerc, iar „sistemul universului e o roată". Imaginația creatoare eminesciană întruchipează omologabil: calea cercului lucrează într-o poziție ontologic asemănătoare cu a cercului ce dezvăluie enigma ființei „celor patru", a „Împătririi" hölderliniene.

Cât priveşte roata Universului ea este precum roata pieirii şi a naşterii care în mişcarea ei confluentă instituie lumi şi indivizi şi se numeşte samsara sau „migrația eternă" din care-i pus la sorți „sinele elementar" al lui Mureşanu. Dar jocul lumii vizează nu numai firea trecătoare a lui Mureşanu - sinele său - („... pe vecinicie să mă omori pe mine") ci şi Sinea mai adâncă („... acelaşi suflet din nou să reapară migrației eterne...").

Gândul eminescian din caietul 2255 cuprinde încă o dată cuvântul german „Wagebalken" şi roata cu spițe, semn că obsesia altora devine (şi) a sa :

„Valurile nu sunt decât încercarea a două puncte unite printr-o putere de-a rota una în urma alteia împrejurul acelei axe care formează jumătatea liniei de atracțiune. E cumpăna pusă în cumpănă. [...]

Dacă apăsăm o tererie cumpăna se va da peste cap şi cele două tererii vor forma calea unui cerc în care două puncte se urmăresc pururea la distanță egală, la distanța dintre elr (...) Wagebalken.

Astfel esplicându-se undele se esplică rotațiunea (...) adecă succesiunea mutării punctelor şi mutării liniei dintre ele împrejurul uneia şi aceleiaşi axe.

Se ştie că sistemul Universului e o roată - dar fără spițe. O roată cu spițe, un mic reprezentant al sistemului solar întreg - poate chiar a multor sisteme deosebite sunt fulgii de ninsoare cari trebuiesc cercetați mai de aproape. Mici icoane ale Universului"[17]

În orizontul temporalității, cumpătul vremii trebuie judecat ca răstimp. Limba cumpenei, sugerează Eminescu, întreține „sufletul obiectului". Sufletul obiectului este - spune textul „centrul", esența obiectului în fond. „Cumpăna gândirii" înseamnă gândirea egală a echilibrului lumii („S-asamăn între-olaltă viață şi cu moarte"), neclintita limbă încremenind jocul lumii, dă seamă de însăşi ființa lumii (unii filologi sugerează chiar că etimologia cumpenei ar putea fi extrasă din computus - socoteală). Ce legături misterioase sunt între „lucrul în sine", Ding an sich (cel care e „ființa lumii" în Caietul 2306 la fila 52) şi sufletul obiectului, *Dingseele* când *Das Wesen der Welt*, ființa lumii, este *Ens realissimum* (în Caietul 2281, la fila 80):

„O, pîrghie a lumii, ce torci al lumii fir
Te chem cu disperare în pieptu-mi cu delir,
Răspunde-mi cine-i suflet al lumii? Dumnezeul ?"
- se întreabă faustic Mureşanu, „singur într-o pădure", când orologiul „bate miezul nopții".
„- În numele Celuia, al cărui vecinic nume
De a-l rosti nu-i vrednic un muritor pe lume,
Când limba-i neclintită în cumpenile vremii,
Toiagul meu s-atinge încet de vârful stemei Regeşti..."
- spune preotul din Sarmis ca subiect ce nu poate rosti obiectul în sine: Dumnezeu ca ens realissimum

Mureşanu, călugărul şi preotul, ei înşişi limbă a cumpenei gândirii adăpostesc logosul întrupat al arheului paradoxal al Nimicului şi al Ființei. La o cumpănă a minții,

[16] Ms. 2255, f. 363.
[17] Ms. 2255, f. 406.

Verstandeswage[18] a noimei, apela Kant în Traume eines Geistersehers: „Cumpăna gândirii (Die Verstandeswugen nu este totuşi în întregime în echilibru, ai unul din braţe, acela care poartă talerul cu inscripţia: speranţă în viitor, are un avantaj mecanic, care face ca temeiuri uşoare, căzând, în taler să tragă mai mult decât speculaţiile mai grele din talerul celălalt”[19].

Aşa neclintita limba a cumpenei Universului este „sufletul lumii”. Sufletul se numea „gas” în alchimia renascentistă şi va deveni spirit, Geist, până când Kant va discrimina Seele de Geist. Întrebarea esenţială este: cum ajunge „cumpăna gândirii” în inima Fiinţei? cum aseamănă raţiunea viaţa cu moartea, ens cu nihil? cum dau seamă „sutletul” şi „spiritul” lumii de Fiinţă?

[18] *Verstand* înseamnă: 1. minte, inteligenţă, judecată; 2. înţeles, sens, noimă.
[19] Immanuel Kant, *Traume eines Geistersehers*, ed. Berlin, 1954, p. 49, citat de D. Murăraşu, în Eminescu, *Poezii*, II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 342-343; tradus în *Comentarii eminesciene*, E.P.L. Bucureşti, 1967, p. 93.

Vârful contemplației

Esențială pentru înțelegerea eminescianității ni se pare întrebarea : *Ce este Archaeus ?*

În spiritualismul lui Paracelsus lumea are ca fundament un *Mysterium Magnum,* ființă unică, increată[67] care se extinde în multiple forme individuale : „Also ist *Mysterium Magnum* ungeschaffen von dem hochsten Kunstler zubereit... auss dem *Mysterio Increato* alle andere todtliche seindt entsprengen und gewachsen".[68]

În drumul spre elemente Marele mister increat produce eterul-Yliaster (sau Yliader), care prin diferențiere va naşte sufletul lumii, Astrum. Din coagulare în coagulare apar materia astrală, firmamentul, umanul. *Mysterium Magnum* se divide el însuşi în trei forțe parțiale principale : Sulphur, Mercurium, Sal. Separația – proces de desfacere a Unului în Multiplu – e ca o minune, e cel mai mare mister al ființei : „Am angfang aller gebierung, ist Gewesen die Gebiererin und Erzeugerin *Separatio* dann *separatio* der Philosophiae das grosste Wunder ist" *(Philosophia ad Athenienses,* § 9).[69]

Separator-ul este un principiu universal (vezi cugetarea lui Eminescu din ms. 2 287, ff. 70–75), special, numit Archaeus.

Archaeus are căderea de a fi instituitorul ființei prin cădere-separație şi în acelaşi timp este apropierea ființei infinite de creaturile create, devenite. Căci tot ce țîşneşte din *prima, materia elementorum* se reîntoarce în ea, iar ceea ce izvorăşte din *materia sacramentorum* gustă eterna reîntoarcere în Unic.

Voi ilustra prin două citate din Eminescu ideea de Archaeus ca Separator „uranic" pentru a face o distincție fără separație de un archaeus „obştesc". Archaeus-ul eminescian, etern este „Ce este", ca *ființa însăşi,* un bun alchimist care îndreaptă veşnic lumea către viață : „...nu-i uşor de priceput – pentru că-i etern. Şi etern este tot ce este întotdeauna de față... în acest moment. Nu ce au fost, căci au fost stări de lucruri, nu ce va fi, căci vor fi iarăşi stări de lucruri. *Ce este.* Numai dacă vremea ar sta locului am putea vedea lămurit ce-i etern... Numai într-un punct în care s-ar naşte un moratoriu între moarte şi viață, căci lumea este vecinică plătire către viață, o ve-cinică încasare din partea morții. Şi această împrejurare este mama timpului. Fără de aceasta suma celor care există într-adevăr s-ar putea privi peste tot, am şti ce este ne-timpoi-al".[70] (Există aici efortul suprem de a aşeza în cuvinte ființa însăşi, ființa către viață şi devenirea ca *Defiens.)*

Archaeus sau *Separator* este în doctrina lui Paracel-sus spiritul lumii conducând sufletul ei. Aici se cuvine să amintim *spirala vieții* şi „spiritul zeilor" din cunoscutele *Figura Mundi* şi *Figura Hominis ce* apar în : *Philosophia Mystica...* şi *Spiracuto vitae* din *Studium universale,* Hij, de Weigel : „Also du lernest die heilige Schrift und durch dein lernen, wirst ein Ding das du lernest. Denn du bist aus dem *Spiracuto vitae,* aus dem Geist Gottes, der in dir alle Schrift ist : denn Gott hat in seiner Schopfung nichts aussen gelassen, dass er nicht in dir gelegt hätte... Kehre in dieh selber, die Schrifft ist alle in dir, wie der Geist in dir ist, der wird dich lernen".[71] La Eminescu, Archaeus este spiritul general care caută să se în-ființeze în

[67] Paracelsus, *Philosophia ad Atheniensis,* ed. K. Studhof, VIII, p. 6, *apuci* Alexandre Koyre, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI-e siecle allemand,* Gallimard, 1971, p. 102.

[68] Paracelsus, *op. cit.,* § 7 şi § 10, *apud* Koyre, p. 102 ; „Deci *Mysterium Magnum* este pregătit, necreat, de către artistul suprem... din *Mysterium Increatum* au izvorît si au crescut toate celelalte [lucruri] muritoare".

[69] *Ibid.* § 9, apud Koyre, p. 102 : „La începutul oricărei naşteri a fost producătoarea şi născătoarea *Separatio,* atunci *separatio* a filosof iei este cea mai mare minune".

[70] Mihai Eminescu, *Archaeus,* în ms. 2269, f. 37r

[71] Valentin Weigel. *Studium universale, Hij,* apud Koyré, p. 157 : „Deci ai învățat Sfînta Scriptură şi, prin învățarea ta, devii un lucru pe care l-ai învățat. Căci eşti din *Spiracuto vitae,* din spiritul lui Dumnezeu care este

sufletul individual : „în fiecare om se-ncearcă spiritul Universului, se opinteşte din nou, răsare ca o nouă rază din aceeaşi apă, oarecum un nou asalt spre ceruri. Dar rămâne-n drum drept că în mod foarte deosebit, ici ca rege, colo ca cerşitor. Dar ce-i şi ajută coaja cariului care-a-ncremenit în lemnul vieţii ? Asaltul e tinereţea, rămânerea-n drum decepţiunea, recăderea animalului păţit – bătrâneţea şi moartea. Oamenii sunt probleme ce şi le pune spiritul universului, vieţile lor încercări de dezlegare”[72]. Pentru a ilustra şi ideea de archaeus „obştesc” să continuăm a expune, după Koyré[73], cosmologia lui Pa-racelsus. După diviziunea Marelui Mister în cele trei forţe : Sulf, Mercur, Sare urmează un nou grad de separaţie luând fiinţă elementele : pământ şi apă, aer şi foc.

Căderea constă în separaţie, e izvorul suferinţei şi al răului, al maladiilor lumeşti. Paracelsus, medicul, a căutat soluţii contra răului, Bose, fiinţa creată fiind un amestec de bun şi rău. După teoria sa, căderea lui Lucifer a separat, eliberând, forţele maligne : „Luft der ersten Materie gut und bos und erkannte darinnen alle Dinge, gut und bos, aber das bos war im Guten beschaffen und bezwun-gen, bis in Lucifer die bose unreine Luft die klare reine Luft uberwand” *(Secreta creationis).*[74] Pe bolnav îl înzestrează cu un archaeus care atacă răul ‘în centru şi, astfel, îl fortifică, zice medicul secolului XVI, „curentul vieţii propri a organismului”. Pentru anatomia arheului şi a vieţii citäm din *Fragmenta Anatomiae Theophrasti:* „Anatomia Archei ist die Anatomey des Lebens, wie sie im Menschen ligt in einem jeglichen Glied, und hebt an da die Anatomey Idechtri ausshort, id est quando Vita infunditur. Anatomia Idechtri ist, wie der Mensch und alle Gesohopff am ersten Menschen gewesen seindt, so fern dass vom Leben nicht dareyn kommen”[75]. Archaeus este principiul vieţii care zugrăveşte în noi indestructibilitatea fiinţei : „Când gândeste cineva că neînsemnata mărime a corpului omenesc nu stă de fel în raport cu puterea, cu imensitatea voinţei (gândeste la Napoleon), cumcă omul e numai prilejul, adesea slab, abia suflat, pentru nişte patimi cumplite, când gândesti cumcă purtătorul acestor patimi poate în orice moment să devină o coajă, ca un vas pe care l-a spart vinul, apoi când vezi că unul şi acelaş princip de viaţă încolţeşte în mii de mii de flori din cari cele mai multe se scutură la drumul jumătate, puţine rămân şi aceste puţine au în sfârşit aceeaşi soarte, atuncea vezi cumcă fiinţa în om e nemuritoare. E unul şi acelaşi punc-tum saliens care apare în mii de oameni, dizbrăcat de timp şi spaţiu, întreg şi nedespărţit, mişcă cojile, le mână una -nspre alta, le părăseşte, formează altele nouă, pe când carnea zugrăviturelor sale apare ca o materie, ca un Ahasver al formelor, care face o călătorie ce pare vecinică”[76].

Archaeus e în toate un „alchimist subtil” în corpul nostru ; nu e el cel ce regizează putrefacţia, sublimaţia, transmutarea şi tot un archaeus separă alimentele şi ne extrage hrana? într-o variantă parţială, din ms. 2 268, moşneagul se întreabă : „Ei, bine, priveşte viaţa ca o comedie – cine-o aranjează ?” Răspuns : un archaeus. Iar : „Priveşte omul ca o maşină – cine-o ţine ?” – Un archaeus. Şi iar : „Priveşte natura ca un decor – cine-o zugrăveşte ?” Tot un archaeus. Vedem că pe lângă Sepa-rator-ul Archaeus „uranic” există fel de fel archei „ob-

în tine toată Scriptura : căci Dumnezeu n-a lăsat nimic pe dinafară din creaţia sa care să nu fi fost în tine. Retrage-te în tine însuţi, Scriptura este toată în tine, precum Spiritul care te va învăţa e în tine".

[72] M. Eminescu, *op. cit.*

[73] Alexandre Koyré, *op. cit.,* pp. 75—131.

[74] Paracelsus *Secreta creationis, Opere,* vol. III, *ed, cit.,* p. 115, apud Koyre, *op. cit.,* p. 121 : „Aerul primei materii [era] bun şi rău şi [D-zeu] a recunoscut în el toate lucrurile, iarăşi bune şi rele, dar răul se baza pe bine şi era ţinut în Mu până ce în Lucifer aerul impur, rău a învins aerul pur, limpede".

[75] Paracelsus, *Fragmenta Anatomiae,* ed. Huser, voi. II, p. 21, *loc. cit.,* apud Walter Pagei, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance,* S. Karger, Basel, New-York, 1938, p. 108 : „Anatomia Archei este anatomia vieţii aşa cum se află ea în om, în fiecare membru, şi începe acolo unde se sfîrşeşte Anatomia Idechtri id est quando Vita in-funditur. Anatomia Idechtri este cum a fost omul şi au fost toate creaturile legate de primul om, în măsura în care acesta nu provine din viaţă".

[76] Ms. 2269, f. 38r.

şteşti". Un arch[a]eus a fost jignit când într-o reprezentație a căzut un perete, când un actor şi-a rupt capul, când altul şi-a uitat rolul. „Iată un arch[a]eus jignit şi simți şi tu că-i jignit. De ce *?* Pentru că acel nimic e şi-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine".[77] „Tradus la umanitate" Archaeus poate fi identicul. In macrocos-mos, Separator-ul care produce cel mai mare mister al ființei.

Archaeus este consistența transformărilor, inelul consistentului, tot aşa precum s-a interpretat Eterna reîntoarcere nietzscheană. El imprimă existenței firea ființei. *Archaeus* este vârful contemplației eminesciene. Spiritul viu al eminescianității.

[77] Ms. 2268, f. 23r.

Căderea fiindității în occident

„E apus de Zeitate ş-asfinţire de idei
Nimeni soarele n-opreşte să apuie-n murgul serii.
Nimeni Dumnezeu s-apuie de pe
cerul cugetării."

Căderea fiindității în occident, căderea ideii în occident sunt semnele unui nihilism deplin. *Nihilism* sanskrita spune *uccheda* – ceea ce nu-i decât un *occident* care apune.

Un spectacol genial aduce în lume kratofania limbilor pe care le crede omeneşti, prea omeneşti: anume că nihilismul se zice uccheda, khiduti înseamnă "el deşiră" (nu altceva înseamnă Zeit, provenind din marea familie a donației; în vreme ce, în slavă, clipa este acea clipită luminoasă pe care o face ciocanul care loveşte nicovala), kheda înseamnă "ciocan". Cum de şi-a intitulat Shankara suma nihilismului său Upanişada ciocanului?

Chiar tetralema lui Nâgârjuna pare o armă care loveşte cu logica ei genială realitatea cea leneşă.

Trebuie gândit de la âkincañña („nimic care să fie") până la animitta-ceto-samâdhi („enstază mentală fără indice").

Eminescu ştie din Burnouf (anume din Histoire du Buddhisme Indien) principiile nihiliste ale lui Nâgârjuna, cât şi comentariile lui Chandrakirti. Burnouf traduce integral o variantă Prajnaparamita.

Principiile nihiliste ale lui Nâgârjuna duc dincolo de orice tărîm gândirile din Prajnaparamita.

Eminescu ştia următoarele principii ale lui Nâgârjuna:

a) Nimic nu există în chip substanțial (sau cum spune Vinayasutra: „Buddha însuşi este asemenea unei iluzii").

b) Distrugerea „subsistării oricărei teze (...) asupra lumii, ființelor, legilor şi sufletului"; ar însemna că există o cale a „eternalismului".

c) Supunerea sub ciocanul disoluției atât a afirmativului, cât şi a negativului şi a indiferentului – ciocanul tetralemei. („Dumnezeu şi Buddha, spiritul şi omul, natura şi lumea – toate nu sunt decât iluzii).

d) Imposibilitatea afirmării ori negării veşniciei.

Buddha însuşi a transmis astfel „formula cea mai radicală a vacuității: sabbe dhammâ anatta, toate cele fără dhamma sunt fără substanță".

Eminescianitatea îşi manifestă nihilismul prin:

a) reamintirea nihilistă a formelor distruse, a „umbrelor pe pânza vremii", încă prinse în racla panoramei deşertăciunilor;

b) „noul asalt spre ceruri" (cum se zice în Archaeus) este un simulacru de reversiune, o încercare de a gândi şi de a fi „altfel şi invers";

c) moartea lui Dumnezeu („E apus de Zeitate") şi aneantizarea ideii („asfințirea de idei"), disoluție universală a substanțialismului tradițional, grec sau buddhist, disoluție poetică, disoluție existențială.

Pertransversanța ghicită de Eminescu traducând „Esplicare precursorie a possibilităților categoriilor ca cunoştință apriorică" (un mic capitol al „depăşirii", din Critica rațiunii pure a lui Kant) mă duce cu gândul supra-im-poziția care depăşind printr-un fel de magic aufbewahrend nici n-ar afirma nici n-ar nega şi ar suporta coproducția condiționată ca o cogândire indestructibilă în care o absență a producției originale şi-ar face încercarea la marginea unei vacuități de absență.

A trece lucrul în sine asupra ta

Eminescu îi scria lui Maiorescu, în 1874:

„Lucrul în sine, întrucât nu poate fi cercetat nici pin observaţie interioară nici exterioară, trebuie să-l treci asupra ta."

A trece lucrul în sine asupra ta însuţi înseamnă a pune deasupra sinei tale întreaga răspundere, cu toată greutatea sa cauzală.

Verschulden: cauzele (dumnezeu, lume, fundamente, izvoare şi abisuri) – versiunile (soarelui), inversiunile (minţii ori ale neantului), autoreversiunile inexistibile.

Lucrul în sine care prin chiar „sinea" sa se va arăta ca Nimic (Eminescu însuşi scria: *Nichts ist das eigentliche Worth für Ding an sich*, ms. 2287) este cel ce se „aşază" ca asuprire ce trebuie depăşită. Sinea *lucrului* (*în sine*, despre care, într-o însemnare germană, Eminescu scrie că este „*roza absolută*") este rudă bună cu sinea ta însuţi, astfel încât a trece lucrul în sine asupra ta însuţi apare ca o îmbrăţişare a două viduri. Două viduri, poate cel mundan şi cel supramundan, se cuprind întradins. Să fi sesizat Eminescu îndoita învăţătură a lui Buddha?: *dvayam vadâmi*, adică „îndoit adevăr vă învăţ".

Dacă depăşirea, la Hegel, cea dintre fiinţă şi devenire – este un fel de „paralizie reciprocă", dacă, la sfinţii părinţi, depăşirea s-a citit ca perihoreză, mai putem in-specta un alt tip de depăşire, adică un fel de depăşire întru sine. În *Götlichen troestunge*, Meister Eckardt „traduce" latinescul *tollere* prin *ûfheben*. Dialectica magică a lui Matei se rezumă la: *si tollis crucem, crux tollitur*, interpretată (de Guy Bugault, în *L'Inde pense-t-elle*?) ca „dacă tu te ridici şi iei asupra ta crucea, atunci crucea e ridicată, nu se mai află cruce". Aceasta echivalează cu o „despărţire a crucii". Atunci: ce să însemne a lua asupra ta lucrul în sine? să însemne „a depăşi lucrul în sine"? dar ce să însemne a depăşi lucrul în sine, printr-o depăşire „pe loc", întru sine dacă un îmbrăţişarea sinei mele pure şi goale cu sinea sa mai mare, pură şi vidă. Îmbrăţişare întradins (nu cuprindere), o îmbrăţişare de iubinţă prin translucenţă diafană.

Dar lucrul în sine ca „roză absolută"? *Die Ros'ist ohne Warum* ne înfăţişează roza fără de ce, iar acest „fără" (foras, ohne, lyo) „cauză" (causa, aitia-arché, Sache, Ding) este al absoluţiei. „Fără cauză" este o absoluţie din lumea ca nelume a cogândirii indestructibile care „este" vacuitate. Alayavijnana: shunyata.

Ding an sich se revarsă în *ohne Warum*.

Când Eminescu ia asupra sa lucrul în sine, lucrul în sine se revarsă în cifra vieţii lui, cea obscură.

Vană e-a-nvățaților ghicire

Ce poate să însemne „vană e-a-nvățaților ghicire”?

Ghicirea ar putea fi o dodie ascunsă numai în mintea învățatului docent. Dezlegare şi descifrare a „problemei” vieții, a „enigmei vieții”, a „cifrei vieții”.

Dar „învățat”? Cel ce ştie până la „dogma” grecească? Sau să fie maestrul învățăturilor buddhiste, totodată cel ce ştie ce este mai greu, cel ce învinge, cel ce distruge, cel ce te traversează pe celălalt tărîm?

În *Memento mori*, dogma perfectă a învățatului grec nu dezvăluie şi nu dezleagă („Jucăria sclipitoare de gândiri şi de sentințe, Încurcatele sofisme nu explic-a ta ființă”); Dumnezeu rămâne obscur.

Gândul însă al omului este *neaprofundabil*. Privind omul, „vană e-a-nvățaților ghicire” – „Cum în fire-s numai margini, e în om nemărginire”. Numai omul se svârli din chaos în vid, Dumnezeu nu, fiindcă „Dumnezeu la cifra vieții se-mpiedică făr’să vrea”.

Dezlegarea enigmei vieții ar fi vană când vezi că maestrul buddhist mărturiseşte că nu există nici eliberare, nici traversare, nimic de traversat, nici celălalt tărîm, nici „dincolo” (nu *epekeina*, nu *tara*), nici maestru, nici-sine-nici-nesine.

Eminescu, în cumpăna gândirii şi-n nepăsarea tristă, gustase „ambrozia vacuității” luând nectarul indiferenței din viață, aşa cum luase din foliantul lui Kant pertransversanța lui *Durchsicht*.

A exprima depăşirea

Noica scrie:

„În primele două pagini din capitolul 4 al „Deducţiei conceptelor pure ale intelectului" secţiunea a doua, la capitolul intitulat de Eminescu „Esplicarea precursiorie a posibilităţii categoriilor ca cunoştinţe apriori" (fila 121) – şi de Tr. Brăileanu, traducătorul din 1930 al Criticii, „Explicarea prealabilă a posibilităţii categoriilor, ca cunoaşteri a priori" (p. 139) – apare de nouă ori cuvântul *durchgängig*. Eminescu îl traduce succesiv prin: general, pertrasnpectiv, pertraversant, inesceptant, iarăşi inesceptant, în genere, fără excepţie, peste tot, iarăşi pertraversant. Dacă adăugăm din capitolul imediat următor („Deducţia conceptelor pure", secţiunea a III-a) traducerea lui *durchgängig* prin: *continuu*, avem opt feluri de traducere. Să le punem în paralel cu cele ale traducerii mai noi:

La Eminescu	*În trad. din 1930*
general	neîntrerupt
pertransspectiv	desăvârşit
pertraversant	desăvârşit
inesceptant	desăvârşit
în genere	întotdeauna
fără excepţie	integral
peste tot	cu desăvârşire
continuu	desăvârşit

Se vede limpede la traducătorul mai recent tendinţa de-a rămâne la un echivalent („desăvârşit"), în timp ce Eminescu încearcă imposibilul. Şi e admirabil că încearcă aceasta!

Într-adevăr, pentru *durchgägig* (de la *durchgehen*), Eminescu pune *general* atunci când e vorba de o acţiune săvârşită şi peste tot încheiată („nex general şi după legi"); pune *pertranspectiv* când acţiunea e privită din afara ei, în perspectiva unităţii sintetice („unitatea pertranspectivă şi sintetică a percepţiunilor"); pune *pertranversant* când e vorba de acţiunea străbătătoare a conştiinţei de sine („o să se supue neapărat condiţiilor unităţii pertraversante a conştiinţei de sine"); pune *inesceptant* când e vorba de a se admite ceva de către toţi („acea regulă empirică a associaţiei, pe care în genere trebuie s'o admitem"); pune *fără excepţie* când fenomenele toate trebuie să stea sub legi („cum vă explicaţi voi afinitatea fără excepţie a fenomenelor?"); pune *peste tot*, de vreme ce fenomenele se adaptează de fiecare dată condiţiilor apriorice („cărora trebuie să se conformeze peste tot sintesa lor"); şi pune în sfârşit *continuu* – cu un impresionant de subtil simţ al nuanţelor filozofice – atunci când, cu ultimul exemplu. e vorba de identitatea de sine, a cărei desfăşurare de sine trebuie să fie neîntreruptă („conştiinţa empirică se bazează pe apercepţia pură, adică pe identitatea continuă de sine însuşi").

Aşa traduce Emnescu – şi oricine a tradus în viaţă vreo pagină de filosofie nu poate simţi decât o mustrare în faţa acestui cutremur al gândului ce nu se mulţumeşte cu sine. Iar mustrarea pe care o poate simţi oricine se agravează dacă ştii ce face în laboratorul său intim Eminescu, anume cum încearcă, pentru sine sau pentru simpla glorie a gândului şi cuvântului, să găsească echivalenţe pe care, poate, *nu le va folosi niciodată*. Pentru termenul german *durchgängig* chiar – ca de altfel pentru atîţi alţi termeni germani – el face note, într-un caiet de-al său cuprins în manuscrisul 2289. La fila 38, „*durchgängig*" şi „*mit etwas durchziehen*": a petrece cu ceva, *pertransversantă*, iar mai jos, cu „Durchsicht": *transparent, diafan, pertranspectio, străbătător.* – Ce sunt cuvintele astea, unele de toată frumuseţea ca rezonanţă românească, altele de toată ciudăţenia? Sunt căutările lui Eminescu. Sunt asalturile pe care le dă el imposibilului".

Să aşezăm faţă în faţă paginile despre *depăşire* în germana lui Kant şi româna lui Eminescu:

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnisse a priori

Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden, eben so, wir nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniss des Sein oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrenhmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anderes ale die synthetische Einheit der Erscheinungen nacht Begriffen.

Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufälling sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniss auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gestzen mangelte; mithin würde sie zwar gedankenlose Anschau-ung, aber niemals Erkenntniss, also für uns so viel als gar nichts sein.

Die Bediengungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bediengungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die oben angeführten die *Kategorien* sind nichts anderes, als die *Bediengungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung* zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objective Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, wleche die gesammte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen auf die ursprügliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d.i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muss,

Esplicare precursorie a posibilităţii categoriilor ca cunoştinţă apriorică

Este numai o esperienţă, în care toate percepţiunile se'nchipuiesc a fi în nex general şi după legi, tot aşa precum este numai un spaţiu şi un timp, în care au loc toate formele fenomenale şi tot raportul fiinţei sau nefiinţei. Când se vorbeşte despre esperienţe diverse, atunci sunt numai pe atâtea percepţiuni, întrucât ele aparţin unei ş'aceleiaşi esperienţe generale. Unitatea pertransspectivă şi sintetică a percepţiunilor constituie tocmai forma esperienţei, şi ea nu-i nimic alta decât unitatea sintetică a fenomenelor după noţiuni.

Unitatea sintesei după noţiuni empirice ar fi cu totul întemplătoare şi dacă acestea nu s'ar baza pe un rezon de unitate transcendental, atuncea ar fi cu putinţă, ca sufletul nostru să împle c'o grămadă ş'un amestec de fenomene , fără ca din acestea să se poată organisà vreodată o esperienţă. Atunci însĕ s'ar omite şi în orice referare a cunoştinţei la obiecte, căci i-ar lipsi coniectura după legi generale şi necesarii, ar fi deci o intuiţiune fără gândire, dar nici o dată cunoştiinţă pentru noi [,] ar fi tot atăta căt şi nimica.

Condiţiile apriorice a esperienţei în genere şi cu putinţă sunt tot într'o vreme şi condiţii ale possibilităţii obiectelor esperienţei. Deci eu afirm: că citatele categorii nu sunt nimic alta de căt *condiţiile cigtărei într-o esperienţă possibilă*, precum în aceeaşi esperienţă *spaţiu* şi *timp* sunt *condiţii ale intuiţiunei*. Categoriile sunt deci noţiuni fundamentale cu scop ca la fenomene să cugetăm obiecte, au doar o valoare obiectivă apriorică; ceea ce voiam să ştim.

Putinţa, ba chiar necesitatea acestor categorii consistă în referarea, pe care toată sensibilitatea, şi prin ea toate fenomenele possibile, o au cu apercepţia primordială, în care apercepţie toate celea trebuiesc să se supue neapĕrat condiţiilor unităţii pertransversante a conştiinţei de sine adică a funcţiunilor generale ale sintesei şi anume: ale sintesei după noţiuni, înăuntrul căreia

nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Indetität a priori bewiesen kann. So ist Begriff einer Ursache nichts anderes, als eine Synthesis (dessen, was in der Zeitreihe folgt, mit anderen Erscheinungen) *nach Begriffen*, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde dürchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewustseins in dem Mannigfaltigen der Wahrmehmungen nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i. weniger als ein Traum sein.

Alle Versuche, jene rienen Verstandsbegriffe von der Erfahrung abuzuleiten und ihnen einen bloss empirischen Ursprung zuzuschreiben, sind also ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, dass z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bei sich führt , welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt, dass auf eine Erscheinung gewöhnilcher Maassen etwas anderes folge, aber nicht, dass es nothwendig darauf folgen müsse, noch dass a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden. Aber jene empirische Regel der *Association*, die man doch durchgängig annehmen muss, wenn man sagt, dass alles in der Reihenfolge der Begebenheiten darmassen unter Regeln stehe, dass niemals etwas gescheiht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: diesses als ein Gesetz der Natur, worauf berhut es? frage ich, und wie ist selbst diese Association möglich? Der Grund der Möghlichkeit der Association des Mannigfaktigen, so fern er im Objecte liegt, heisst die *Affinität* des Mannigfaltigen. Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gerören *müssen*,) begreiflich?

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Selbstbewusstein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkentniss kommen kann, ohne vermittelst diesser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwnedig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Ersheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis numai apercepțiunea poate să probeze a priori identitatea ei inesceptantă şi necesară. Deci noțiunea unei c*ause* nu e nimic alta de căt o sintesă (a celora ce'şi succed în timp cu alte fenomene) şi după noțiuni: – iar fără o asemenea unitate, care-şi are apriori regulele sale şi-şi supune fenomenele, o unitate a conştiinței de sine inesceptantă şi generală, prin urmare necesară nu s'ar puté găsi în diversitatea percepțiunilor. Dar aceste din urmă nici n'ar puté constitui o esperiență, ar fi fără obiect şi nimic de căt un joc de representații deci mai puțin de căt un vis.

Toate încercările de a deduce din esperiență acele noțiuni intelectuale pure şi a le atribui o origine numai empirică, sunt deci vane şi zădarnice. Nici voiu să amintesc, că noțiunea *causei* implică de la sine caracterul necesității, pe care nici o esperiență nu mi-o poate dà, care ne'nvață că după *un* fenomen urmează îndecomun un altul, însă nu, că trebuie neapărat să-i urmeze, nici că apriori şi în genere putem trage o conclusie ca de la condiție la consequență. Dar acea regulă empirică a associației, pe care în genere trebue s'o admitem, când spunem: că toate celea în şirul succesiv al întêmplărilor stau astfel sub regule, încât nici odată nu se'ntemplă cevà, fără ca altcevà să-i fi premers, din care să fi putut urmà neapĕrat; această regulă ca lege a naturei pe ce se basează ea oare? întreb eu; şi cum de-i cu putință o asemenea associație? Temeiul putinței acestei asociații unor diverse se numeşte *afinitatea* celor diverse, întrucât e'mplicată în obiect. Întreb dar din nou: cum vĕ esplicați voi afinitatea fără escepție a fenomenelor (prin care ele trebue să stee şi să se subordoneze neapĕrat sub legi cinstante)?

După principiăle mele e uşor de esplicat. Toate fenomenele possibile fac parte din întreaga conştiință de sine possibilă. Însă de această conştiință ca representație transcendentală, este nedespărțit-legată şi apriori-certă identitatea numerică, pentru că nimic nu poate veni în cunoştință, de căt numai prin mijlocul acestei apercepții originarie. Fiindcă această identitate trebuie să intre în sintesa celor diverse ale fenomenelor, întrucât această diversitate este să devie cunoştință empirică, de aceea fenomenele sunt supuse unor condiții apriorice, cărora trebue să se conformeze

(der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss. Nun heisst aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetz werden *kann*, eine *Regel*, und wenn es so gesetz werden *muss*, ein *Gesetz*. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Vernüpfung nach nothwendingen Gesetzen und mithin in einer *transscendentalen Affinität*, woraus die *empirische* die blosse Folge ist.

Dass die Natur sich nach unseren subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr (widersinnig) und befremdlich Bedenkt man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen mithin kein Ding an sich, sondern bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloss in dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjeningen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d.i. Natur heissen kann und dass wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unterwegs lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens *an sich* gegeben. Denn da würsste ich nicht, wo wir die synthetischen Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müsste. Da dieses aber nur empirisch geschehen könnte , so würde daraus keine andere als bloss zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.

peste tot sintesa lor (a aprehensiunei). Acuma representaţia unei condiţii generale, după care o varietate certă se *poate* fixà (în unul ş'acelaşi mod), se numeşte *regulă*, iar dacă *trebue* să se fixeze în acel mod, se numeşte *lege*. Aşa dar toate fenomenele stau într'o legătură pertraversantă după legi necesarii, stau prin urmare într-o *afinitate transcendentală*, a cărei consequenţă numai e cea *empirică*.

Împrejurarea, ca natura să dirijeze după construcţia subiectivă a apercepţiei noastre, ba chiar să atĕrne de ea în privirea regularităţii şi a legilor ei, sună de sigur straniu şi paradox (absurd). Dar de socotim că acestă natură este numai un complex de fenomene, şi nicidecum un lucru în sine ĕnsuşi, ci numai o mulţime de representaţii ale sufletului nostru, atunci nu ne vom mai mira, că o găsim numai în facultatea radicală a toată conştiinţa noastră adică în apercepţia transcendentală; în acea unitate, în privirea căreia ea poate fi numai obiect a toată esperienţa possibilă, adică natură; căci tocmai numai deaceea putem recunoaşte aceà unitate în mod aprioric, ergo necesar, ceea ce nu ni-ar succede de fel, dacă natura ar fi dată în sine ĕnsăşi, neaternat de isvoarele primitive ale cugetării noastre. Căci în asemenea cas nu-ştiu-zĕu, de unde am luà noi axiomele sintetice ale unei asemene unităţi generale a naturei , căci s'ar puté împrumuta de la obiectele naturii chiar. Dar fiindcă aceasta nu s'ar puté face de cât în mod empiric, de aceea nici s'ar puté deduce din ea o altă unitate decât întemplătoare, care însĕ-i departe de a ajunge la contextul necesar, pe care-l socotim, când zicem: *natură*.

Când percepţiunile se întrepătrund Eminescu îl traduce pe *durchgängig* prin nex general, într-un astfel de nex general aflându-se şi raportul fiinţei sau nefiinţei; portul şi raportul fiinţei şi nefiinţei merge de la perihoreză chiar inhereză până la paralizie reciprocă, ori liberă dezobstrucţie. Când Kant vrea să unească sintetic fenomenele, supunându-le conceptului, apelează la acelaşi cuvânt al depăşirii: *durchgängig*. Traducând, Eminescu vorbeşte despre „unitatea pertransspectivă şi sintetică"; verbul pertrans-spectiv este „latinesc", el fiind precedat de un prefix al pătrunderii şi un prefix al traversării; „sintetic" este un verb grecesc (al punerii, al întemeierii) precedat de un prefix (syn) unificator. Kant face din categorii – condiţii ale cugetării. Când filosoful raţiunii pure simte nevoia unei depăşiri introversante pune în joc acelaşi cuvânt miraculos şi enigmatic. Unitatea conştiinţei este *pertransversantă*, iar identitatea sintezei după concepte este *inesceptantă*; aceeaşi conştiinţă de sine este inesceptantă şi generală când unitatea ei trebuie să supună fenomenele. Asociaţia în chip empiric grăind despre şirul întâmplărilor stând sub reguli se foloseşte şi ea de *durchgängig*: „în genere". Tot astfel aşezarea fenomenelor afine în general trebuie să se facă

durchgängig, „fără escepție". Sinteza de aprehensiune este conformă „peste tot", *durchgängig*, cu apriorismul fenomenal. Când trebuie să numească legătura depăşitoare dintre fenomene şi legi necesare legătura este „pertransversantă". Apercepția pură se fondează pe „identitate continuă de noi înşine". Aici *durchgängig* este înțeles de Eminescu drept o continuitate. Ce înseamnă pentru Eminescu identitate *continuă*? Vedem identitatea continuă ca o pertransversanță depăşitoare fără întrerupere, ca o depăşire ce depăşeşte depăşirea.

Kant avea nevoie să aşeze cuvântul *durchgängig* în mijlocul vocabularului depăşirii, iar Eminescu a simțit chipurile şi închipuirile depăşirii. Cunoscător bun al buddhismului, Immanuel Kant a trăit jocul dintre două viduri care nu sunt decât rațiunea pură şi fondul transcendent. Constantin Noica a sesizat drama anteriorității de temei, care nu este numai o dramă a lui Kant ci cred că este o dramă a gândirii înseşi. Ca *să se dea* ceva, trebuie să se pună ce-va. În drama lui, Kant gândea Existența (*Dasein*) ca „absolută poziție a lucrurilor". Dar nu se pune nimic, nu se dă nimic.

Nu există *schimb*.

Nu există conversiune.

„Se află": versiune în versiune:

- fenomene
- sclipiri
- timp

Versiuni ek-statice.

Ex-taz vid.

Înțelegem *altfel* şi *invers* ceea ce nota Eminescu despre ghemul dat simultan şi despre torsul şi fuiorul care țin într-una:

„*Representația e un ghem absolut unul şi dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul şi – esperiența. Sau şi un fuior, din care toarcem firul timpului, vezând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul cât şi fuiorul țin într'una. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors, are predispoziție filosofică".*

Sinele se arată ca sineitate. Lumina noumenon-ului apare ca nicifanică lumină de lună. Acum poți înțelege de ce îi scria Eminescu lui Maiorescu aceste cuvinte: *cât priveşte lucrul în sine trebuie să-l treci asupra ta*. Să-l treci şi să-l petreci asupra ta. Este ca îndemnul acela al traversării din Prâjna Pârâmita: *gate, gate, pâragate*. A trece asupra ta lucrul în sine şi a petrece lucrul în sine înseamnă a găti neantul, a împodobi vidul şi a pregăti vacuitatea vacuității.

Timpul bătrânului dascăl

Eminescu scrie undeva că autorul Criticii raţiunii pure „desface ca un ceasornicar întreg aparatul cugetării". Ce să fi înţeles Eminescu prin aceste cuvinte? Probabil că şi l-a imaginat pe bătrânul dascăl Kant făcând analitica gândirii. „Cugetare" înseamnă co-ago (co-acţiune); „analiza" cugetării este moartea şi eliberarea gândului. Când Kant spune *Ich Denk* el ne transmite şi memoria şi recunoştinţa unor entităţi care se arcuiesc precum un pod, legând un mal de altul – traversând pe deasupra – depăşind nu numai gânduri, nu numai clipe, nu numai universuri. Ce este gândul decât iubire?

„Ceasornicarul" Kant este *auctor*, generalissimul care a cucerit o provincie nouă – o provincie a gândirii retroiective. Podul gândirii şi al lucrurilor este chiar un lucru medieval, *Dinc*; gândul este şi el un pod. Dacă lui Kant i-a venit în minte viziunea de o *perspectivă inversă* a apei care stă şi a podului care curge?

De ce n-a tradus Eminescu decât un sfert din *Critica raţiunii pure*? Să-l fi văzut pe ceasornicarul Kant la lucru, să fi văzut întregul aparat al cugetării desfăcut în fragmente inerte, sau Kant să fi apărut el însuşi ca o panoramă a deşertăciunilor în care lucrul în sine nu este totuşi roza absolută ci nimicul în sine?

Într-un caiet (ms. 2287, fila 11) în care se află şi *Archaeus*, Eminescu scrie referitor la pătrunderea şi copătrunderea lui Kant:

„*Orice cugetare generoasă, orice descoperire mare purcede de la inimă şi apelează la inimă. Este ciudat, când cineva a pătruns odată pe Kant, când e pus pe acelaşi punct de vedere atât de înstreinat acestei lumi şi voinţelor ei efemere, mintea nu mai e decât o fereastră prin care pătrunde soarele unei lumi nouă şi pătrunde în inimă. Şi când ridici ochii te afli într-adevăr în una. Timpul a dispărut şi eternitatea cu faţa ei cea serioasă priveşte din fie ce lucru. Se pare că te-ai trezit într-o lume încremenită în toate frumuseţile ei şi cum că trecere şi naşcere, cum că ivirea şi pieirea ta înşile sunt numai o părere. Şi inima, numai, e în stare a te transpune în această stare. Ea se cutremură încet din sus în jos, asemenea unei arfe eoliene, ea este singura ce se mişcă în această lume eternă... ea este orologiul ei"*.

Noica a afirmat că Eminescu recunoaşte, aici, răsturnarea kantiană, adică depăşirea retroiectivă în lumea arheilor. Mintea omenească prinde, invers, exterioritatea care vine prin mintea-fereastră: soarele acestei lumi noi aduce *exousia* de dincolo de fiinţă în adâncul inimii. Timpul, gândeşte Eminescu, a dispărut; a dispărut timpul fiindcă timpul nu-i decât *Zeit*, adică donaţie chenozată până la retina aionică a vacuităţii. O acronie rămâietoare „privesce din fie ce lucru".

Datul-de-o-dată sau fuiorul abstrăgând

„*Representația*, scrie însuşi Eminescu, *e un ghem absolut unul şi dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul şi – esperiența. Sau şi un fuior, din care toarcem firul timpului, vezând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul cât şi fuiorul țin într'una. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors, are predispoziție filosofică"*.

Ghemul acesta al filosofiei este o sferă de fire înfăşurate. Acest ghem este absolut unul: ab-solutul este o ab-solvire întru Unu a unului în sine. A fi dat *simultan* înseamnă datul-de-o-dată adică dechenozarea – renturnare de (la) sine în taină. Atunci re-prae-esentia apare limpede ca fiind vederea celor dinainte desfăşurate şi înfăşurate doar în imaginație. Acum începem să înțelegem gândul lui Eminescu cum că *resfirarea ghemului simultan e timpul şi esperiența*: timpul înțeles ca *Zeit*, este darul desfăşurat şi căzut; experiența este, ca ex-perior, pieire, ex-periere, – moarte.

Ce sunt altfel timpul (Zeit), experiența (ex-perior), donația atingând retina neantului dacă nu însăşi destinația Prezenței? Dar destinația Prezenței nu-i moartea şi eliberarea Ființei în chiar reprezentația ei inversă? Atunci vedem că Eminescu a înțeles ce este lucrul în sine văzând *altfel şi invers*. Iată explicația la întrebarea: de ce n-a tradus în întregime *Critica rațiunii pure*? Fiindcă a văzut autoliza limbii germane (cum mai tîrziu va vedea şi autoliza limbii sanskrite, trăind în rîul limbii române – o palirie vidă) şi rațiunea pură ca deşertare a unei tautologii vide.

Eminescu a văzut şi fuiorul într-una, adică devenirea şi ființa sunt versiuni într-afară. Fuiorul anstrăgând de la tors este nimic altceva decât o revărsare a minții în vid, o depăşire a vertijului.

„A fi? – Nebunie şi tristă şi goală”
*(*Mortua est*, 1 martie 1871)*

„*«Moartea succede vieţii, viaţa succede la moarte»,*
Alt sens n-are lumea asta, n-are alt scop, altă soarte;
Oamenii din toate cele fac icoană şi simbol;
Numesc sunt, frumos şi bine ce nimic nu însemnează,
Împărţesc a lor gândire pe sisteme numeroase
Şi pun haine de imagini pe cadavrul trist şi gol.”
(Epigonii, 15 august 1870)

„A fi” e o cădere care depăşeşte şi traversează în extazele mentale ale amintirii triste şi goale, adică în starea de chenoză care videază.

„A fi” nu-i decât s-mintire, smintire tristă şi goală, aşa cum este „cadavrul” – trist şi gol.

Versurile din *Epigonii*, care se revarsă în *Mortua est*, sunt o întâia versiune a unei gigantomahii eminesciene în inima buddhismului.

Versul, se ştie, „«Moartea succede vieţii, viaţa succede la moarte»” se află în *Istoria buddhismului Indian* a lui Burnouf.

Cugetarea sacră a buddhismului este mai mult o încifrare decât o descifrare, căci vacuitate şi zero, „cifra” (*shunyata*) nu sunt decât insubstanţialitate, nesine. Pentru Eminescu „toate-s nimică”, lumile sunt „prăzi *trecătoare* a morţii *eterne*...”.

Poezia însăşi şi regală a murit (?) sau nu-i decât joc destructiv de icoane, sunet alterat, regalitate ascunzând esenţa cadaverică a lumii de ţărână.

Aceleaşi nuclee înfocate luminează-ntunecat şi în poemele *Ca o făclie...* (1879) şi *O, stingă-se a vieţii...* (1879).

Întrebarea nu este nici nouă, nici liberă, ci este marea întrebare regală: viaţa nu se leagă de nimic în lume şi nici o carte nu te-nvaţă preţul ei. Deşertul vieţii îl înţelegi, dar enigma vieţii, nu.

Problema vieţii rămâne ininteligibilă, enigma „încîlcită”, „nedezlegată”. Dar viaţa, întreabă Eminescu, „împlineşte oare în lume vo solie?” “O, Demiurg, solie când nu mi-ai scris în stele, De ce mi-ai dat ştiinţa nimicniciei mele?”

Geniile neîncetăţenite “în orice veac” au *recea cumpănă-a gândirii* ca o cale de mijloc a Marelui Vehicul iar adevăratul lor „de faţă-i pretutindeni şi pururea aieve”, e adevărul pertransversanţei.

$$\text{“}\frac{Sein}{Werden}=0\text{”}$$

Să fi gândit Eminescu acea paralizie reciprocă dintre Fiinţă (*Sein*) şi Devenire (*Werden*), precum e în *Ştiinţa logicii* a lui Hegel?

Cum îţi poţi imagina că distribuirea Fiinţei prin Devenire dă zero?

Ce este, cum este şi de ce este zero dacă este?

În fond, „Sein” şi „Werden” sunt două ficţiuni ale limbajului, două ficţiuni ale adevărului convenţional.

Dacă $\frac{Sein}{Werden}=0$, înseamnă că perihoreza teologiilor nu există, că *prós ti et aùtà kath'auta* metafizicii lui Aristotel nu există, că *svabhava* din stanţele *Căii de Mijloc* ale lui Nâgârjuna nu există.

Dar oare pertransversanţă „ex-sistă”?

Dacă există pertransversanţă, atunci zero ca vacuitate există?

Numai într-un precar vocabular convenţional.

Altfel:

numai desemnări metaforice.

Nimicurile, după Kant

Privind cele patru Nimicuri din Kant, Eminescu trebuie să se simțit ca la o răscruce a nelumilor:

Nichts
als
1
Leerer Begriff ohne
Gegestand,
ens rationis

2
Leerer Gegestand eines
Begriffs
nihil privativum

3
Leerer Auchauung ohne
Gegestand
ens imaginarium

4
Leerer Gegestand ohne
Begriff
nihil negativum

Nimicul ca *ens rationis* este un „concept vid fără obiect", suprimă totul (alles aufhebt), este asemenea numelui, *Nihil privatum* e ca umbra sau ca frigul, un „concept despre lipsa unui obiect". În Umbra mea, umbra depășește privațiunea şi îşi apropiază corporalitatea ca şi reală:

„... văd onorabila mea umbră [...] şi-mi fixez ochii la ea şi cuget... cugetarea mea e vorbă pentru ea [...] nu vorbesc în gând decât cu mine. *Eu* cu *mine*. Ciudat! Această despărțire a individualității mele se făcu izvorul unei cugetări ciudate [...] umbra mea [...] prindea încet, încet conture pe părete până ce deveni clară ca un portret zugrăvit în ulei, apoi se îngroşă plastic din părete afară, astfel încât sări din cadru jos şi mă salută surîzând...".

Ca „intuiție vidă fără obiect", *ens imaginarium* este *fără substanță* (ohne Substanz), ca spațiul pur (der reine Raum) şi timpul pur (der reine Zeit). Poate că acest Ens pur, fără spațiu, fără cauză (E-(s+t+e)) nu e decât un Ens pur ca acea *Existență înafara lumii*, de care vorbește Kant: *das Dasein ausser der Welt*. În fine, al patrulea nimic, nimicul imposibil – *nihil negativum*.

„Nu credeam să-nvăț a muri vrodată”

„... nepăsare tristă
pe mine
Mie redă-mă !”
„Redă-mă neființei.**”**

„Nu credeam să-nvăț a muri vrodată” este un vers care ascunde patru subversiuni:

prima subversiune – „nu credeam”;
a doua subversiune – „să-nvăț”
a treia subversiune – „a muri”
a patra subversiune – „vrodată”

Prima subversiune, *nu credeam*, aduce în nictifanie credința fondată nu pe simplul a crede (àpo-déchomai, pisteýo) ci pe a gândi înțeles în sensul tare de gignosko (acoperind difuz pe a fi, a gândi, a iubi).

Aşadar: „Nu mă gândeam...”

A doua subversiune, *să-nvăț*, pune în jocul straniei nictifanii nu simpla învățare (didasko) ci percepția recunoscătoare a verbului, acelaşi, gignosko.

Aşadar: „Nu credeam că mă voi pricepe să recunosc...”

A treia subversiune: *a muri*, aduce în căderea chenotică toate înțelesurile obscure ale morții, anume şi rudenia cu destinul (moartea fiind o parte împărțită, o ajungere a căderii la destinație), anume şi încetare de-a trăi (teleytao), ajungând la capătul ce te eliberează de orice capăt, anume şi stingerea atât de straniu-intimă lui Eminescu (a verbului àp-òllymai), dar şi cuvântul ce exprimă adevărul că eşti muritor (anume méllo àpothaneisthai).

Aşadar: „Nu credeam că mă voi pricepe să recunosc că sunt părtaş la moarte stins şi eliberat ca fiind muritor...”

A patra subversiune, *vrodată*, se compune din mai multe enigme, anume - care aduce din cumplite obscurități, poate, vârtejul căzător al vremii, neutrul pronume *o*, care ține locul unei substanței iluzorii în adiaforie, *dată*, care este şi darul căzut în timp cât şi timpul căzut dintr-o dată (dat şi dată învârtejite).

Ce înseamnă atunci „Nu credeam să-nvăț a muri vrodată”?

Ce să însemne cele patru subversiuni ale versului decât patru căderi, patru vârtejuri ale sinelui înnebunit în vârtelnița vremii?

Eminescu recheamă nepăsarea tristă în inima lui, ne-păsarea fiind ne-gând. Ne-gând până la enstaza minții lipsite de orice-nchipuire, de orice icoană, de orice semn.

„... pe mine Mie redă-mă! Ca să pot muri liniştit” traduce năzuința că Pasărea Pheonix ar putea fraterniza cu poetul, cu sinea lui iluzorie şi neîntreagă. Ne-gândul ar putea lăsa sinea nesine să se autoînsuşească în vid.

Nu credeam să-nvăț a muri vrodată:

„Nu credeam că mă voi pricepe să recunosc că sunt părtaş la moarte stins şi eliberat ca fiind muritor în vremea dată vârtejului timpului”.

Timpul neabstrăgându-se de la tors.

Ontologia Marelui Anonim

Dacă am întreba: „ce este Marele Anonim?", metafizica lui Blaga ne-ar putea da aceste răspunsuri: 1. În *Diferențiarele divine*: „Marele Anonim este un tot unitar de o maximă complexitate substanțială şi structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieşi"[78]. Acesta ar fi întâiul răspuns. Pe cel de-al doilea l-am putea găsi în 2. *Cenzura transcendentă*: „Factorului metafizic absolut i se pot da mia multe nume: prezent sub o mie de măşti, el răspunde la orice apel. Ținem să-l denumim deocamdată cât mai abstract, cât mai algebric. Prin abuz metafizic imaginația metafizică i-a zis pe rând când substanța, când eu absolut, când rațiunea imanentă, când Inconştient, când Conştiință, când tată extramundan, etc. Oricât de variate, nu există o incompatibilitate absolută între aceste nume date factorului originar. Din parte-ne, îl vom indica printr-un termen mai alb, mai neutru (…): Marele Anonim (…). Pentru început, Marele Anonim e suficient caracterizat prin locul central ce-l ocupă în sistemul existenței. Despre celelalte însuşiri ale lui vom vorbi după împrejurări, când abstractul conceptual, când mitic, când extatic. Marele Anonim e locul intențiilor permanente boltite peste lume. Mitic putem numi acest loc şi ființă (…). Prin cunoaşterea individuală înțelegem, faptul cunoaştere realizat de un *ins existențial* oarecare"[79]. Cel de-al treilea se află în 3. *Diferențialele divine*: „Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datoreşte oricare altă existență. Călătorind prin noi înşine în căutarea lui, l-am bănuit la un moment dat li dincolo de noi"[80].

Principiul metafizic al lui Blaga este existența ca existență, marele tot al existenței, unitatea, începutul, primul principiu, arheul metafizicii înțeleasă ca ontologie.

Marele Anonim este considerat, ştim, misterul existențial central. În *orizont şi stil* Blaga scrie: „Există un mister existențial central (Marele Anonim) şi mistere derivate…". În *Accentul axiologic* din *Orizont şi stil*, filosoful va analiza nihilismul mahayanic al lui Nagarjuna, răsturnătorul metafizicii şi misticii brahmanice: „Nimicul, ca substrat al unei cosmice iluzii, iată în esență concepția budistă. În această doctrină despre rîul fără prund al iluziilor şi-au dat întâlnire neantul şi nălucirea"[81]. Radicalizarea negativă îi revine lui Nagarjuna, „unul dintre cei mai subtili dialecticieni ai tuturor timpurilor" (cum l-a numit Eliade): „gânditorul Nagarjuna, scrie mai departe Blaga, furat de o abstaractă beție nihilistă, propune învățătura despre absolutul gol (suniata)[82]".

Doctrina vacuității Sunyavada – în care îşi expune Nagarjuna nihilista-i „învățătură" – este o auto-soterio-logie care îbncearcă să elibereze gândirea de limbajul „determinant". Neputința ridicării prin cuvânt la un adevăr ultim (paramarthala) aparține metafizicii *Abhidharma*, care, prin nenumăratele categorii ale existenței, prin teoria celor douăsprezece cauze, mai mult întunecă şi „încifrează", după vorba lui Eminescu, calea eliberării. Categoriile existențiale, teoriile cauzale sunt considerate simple „produse ale imaginației"[83].

Cele trei consecințe ale doctrinei vacuității din dezvăluirea lui nagarjuna privesc falsitatea realității, a existării, a simțirii, a gândirii şi imaginării. Prima consecință este după Sunyavada judecarea gândurilor budiste cele mai adânci drept erori de limbaj. „Originea, durata şi încetarea lucrurilor – ni se spune – nu există, tot, aşa precum skandhas nu există, nici

[78] Lucian Blaga, *Diferențiarele divine*, Fundația pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1940, p. 27.
[79] Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii.* Fundația pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943, p. 330.
[80] Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, *ed. cit.,* p. 23.
[81] Lucian Blaga, *Orizont şi stil*, în *trilogia culturii*, Fundația pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1944, p. 108.
[82] *Ibidem.*
[83] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses, vol. 2, De Gautama Boudha au triomphe du christianisme,* Payot, 1978, p. 217.

elementele ireductibile (*dhatus*), nici dorința, subiectul dorinței sau situația celui ce dorește", fiindcă nu are natură proprie. „*Karman*-ul însuşi este o construcție mentală, căci nu există la propriu vorbind nici «actor». Nagarjuna neagă, de asemenea, diferența între lumea compuşilor (*samskrta*) şi necondiționatul (*asamskrta*). «Din punct de vedere al Adevărului ultim, noțiunea de impermanență (*anitya*) nu poate fi considerată ca mai adevărată decât aceea de permanență (*Mulamadhyamakakarika*, XXIII, 13, 14)»"[84].

Coproducția condiționată (*pratityasamudpada*) este numită *sunya*, vidul. A doua consecință este un exemplu de coincidența oppositorum între *samsara* şi *Nirvana*: „Nu există nimic care să diferențieze *samsara* de Nirvana"[85].

A treia consecință a vacuității universale „fondează, afirmă Mircea Eliade în *Histoire des croyances et des idées religieuses*, una dintre cele mia originale ontologii cunoscute de istoria spiritului". „Totul este «vid», lipsit de «natură proprie» (…). Când se declatră că «vidul», *sunya*, este inexprimabil, inconceptibil şi indescriptibil nu implică faptul că există o «realitate transcedentală» caracterizată prin aceste atribute"[86].

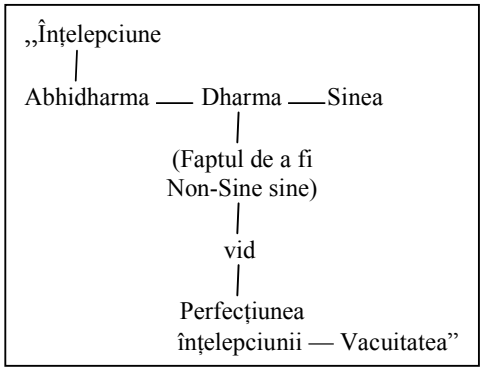
În mijlocul unei astfel de vacuități universale, argumentele lui Nagarjuna ar fi valide „din cauza unui temei ontologic existând în afara limbajului sau dincolo de limbaj"[87].

Sunya derivă de la rădăcina *svi* – „a umfla" şi, precum cuvintele greceşti derivate din rădăcina *ky*-, a unit imaginile unui exterior umflat şi ale unui interior abstras (arabul *shifr*, latinescul *cifra*, *zeno* sunt rude bune ale sanscritului *sunya*)[88].

Despre ideea de *sunya, Madhyamika Shastra* (XV, 3) spune:

„Nu poate fi numit vid, nici non-vid,
Sau amândouă, sau niciunul;
Ci pentru a-l desemna
Îl numim «Vidul»".

Natura proprie, cea care lipseşte tuturor, lucrurilor, se numeşte – cât de paradoxal – *svabhava*[89]. Edward Conze a alcătuit o interesantă diagramă a gândiri vacuității sugerată de simbolizarea vacuității în arta budică printr-un cerc gol. Iat-o:



Necesară este de amintit şi împătrita idee despre *vid* a şcolii Mahayana. Vidul cunoaşte în gândirea gnostică a acestor budişti ai Marelui Vehicul, patru gradații:

„1. Vidul (*sunya*), relativitate (*paratantra*);

[84] *Idem*, p. 218.
[85] *Mulamadhyamakakarika*, XXV, 19, apud M. Eliade, *op. cit.,* p. 218.
[86] M. Eliade, *op. cit.,* p. 218.
[87] *Idem*, p. 219.
[88] V. Edward Conze. *Le Bouddhisme dans son essence et son developpement*, Petite Bibliothèque Payot, 1971, p. 150-151.
[89] v. Alan W. Watts, *Le Bouddhisme Zen*, P. B. Payot, 1975, p. 77.

2. Super-vidul (*atisunya*), aparenţă iluzorie (*parikalpita*);

3. Marele Vid (*mahasunya-parinishpanna*) condiţie şi suport celor dinainte;

4. Vidul Absolut (*sarvasunya*) conştiinţa universal luminoasă, *Vajradhara*[90]".

Vidul absolut este, cred aceşti gnostici Mahayana, coincidenţa nirvanei cu *samsara* şi a gândirii cu fiinţa. „Marele Vid, spune Giuseppe Tucci în *Teoria e pratica del Mandala*, este *avidya*, şi *maya*, adică gândirea în sine, capacitatea tuturor gândurilor concrete, matrice tuturor arhetipurilor depuse în el ca potenţialitate, dar încă imobile, indistincte şi inseparabile de această matrice[91]".

Această celebră *maya* este, se ştie, vechiculul creaţiei Jakob Boehme însuşi o ştia scriind în *Sex Puncta Mystica*:

„Mama eternităţii, starea originală a naturii, puterea formativă în Înţelepciunea eternă, puterea de imaginaţie, mama în cele trei lumi". Pentru Shankara, „Maya este Non-revelata, Puterea (*Shakti*) Domnului, Incognoscibilul *avidya* fără început, pe care înţeleptul o inferă consideraţiei posibilităţilor de existenţă (*karya=factibilia*)"[92]. Dar ce-i *avidya*?

Avidya, ne informează Ananda K. Coomaraswamy, este sinonim cu *putere* şi înseamnă «mister».

În opoziţie cu *Vidya*, care înseamnă «ceea ce poate fi cunoscut», *avidya* este „Potenţialitatea care nu poate fi cunoscută decât prin aceste efecte, prin tot ceea ce este maya-maya"[93].

Aşadar, Marele Vid este *avidya* şi *maya* (*avidya*, fiind, repetăm, Misterul). Din cuvântul sanscrit *vidya* (ştiinţă, vedere), latina şi-a păstrat verbul *video, ere,* iar greaca pe *eidos* (care conţinea în forma arhaică o digamma şi se citea «veidos»)[94].

Eidos-ul este, în gândirea speculativă greacă, „katholon, «întregul deplin», semnificând o unitate existenţială deplină, determinată în Fiinţă de *essentia*"[95].

Să cercetăm mai departe. *Avidya,* adică *avidyamanan*, înseamnă „ceea ce nu se găseşte, ceea ce nu există, nefiinţa"; „*avidya* ca *a*-vidya este *ne*-ştiinţă"[96]. *Avidya* este, aşadar, oglinda misterului şi a nimicului. La ce ne folosesc toate acestea? Poate la nimic. Dar poate ca oglindă Marelui Anonim…

Ontologia construită de Blaga este eminamente antinomică: Marele Tot al existenţei este Marele A-nonim. „Misterul entităţii divine, ca «existenţă» pe planul înţelegerii pur conceptuale (…), se permanentizează în ceea ce priveşte esenţa sa criptică pe acelaşi plan pe linia zero-cunoaşterii" (*Cunoaşterea luciferică*).

Ce este, aşadar, Marele Anonim?

Din primul răspuns al metafizicii lui Blaga ştim că Marele Anonim este un *tot unitar,* un *complex substanţial, o existenţă deplin autarhică*.

Ştim, de asemenea, interpretarea ousia-ei ca *substantia* şi *essentia* şi definiţia substanţei în *Ethica* lui Spinoza: „Prin substanţă, eu înţeleg ceea ce este în sine şi este conceput prin sine, adică atunci când conceptul n-are nevoie de conceptul unui alt lucru pentru a fi format". „Totul unitar" este Monada. Marele Anonim ca *ens (qua ens)* este *monas*. „Existenţa autarhică" îl proiectează pe Marele Anonim ca Entelehie leibniziană sau Monadă (a se vedea, totuşi, despărţirea lui Blaga de Leibnitz în cap. *Pluralismul individuaţiunilor* din

[90] Giusepe Tucci, *Théorie et practique du Mandala,* traduit de l'italien par André Padoux, Fayard, 1974, p. 119.
[91] *Ibidem*.
[92] v. Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme* Gallimard, Idées, 1972, p. 173-174.
[93] *Idem*, p. 174.
[94] v. Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 99.
[95] *Ibidem.*
[96] V. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme Indien*, Paris, 1844, p. 507.

Diferenţialele divine). Definirea lui Blaga („Marele Anonim este (…) o existenţă pe deplin autarhică, adică suficientă sieşi") este în spiritul *Monadologiei* (§ 18). Citäm din Leibnitz: „On purrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou Monades crées, car elles ont en elles une certaine perfection (*echousi to enteles*), il y a une suffisance (*autarkeia*) qui les rend source de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates corporels"[97].

Al doilea „răspuns" al lui Blaga numeşte „mitic" locul central ontologic: –fiinţă–, acest „loc al intenţiilor permanente boltite peste lume" raportându-se la o cunoaştere individuală realizată de un ins existenţial.

Fiinţa se leagă cu insul existenţial ce este o făptură ce se integrează misterului existenţial, căci omul este „existenţă întru mister".

În al treilea „răspuns" al ontologiei blagiene, Marele Anonim, ca Existenţă ce iniţiază orice altă existenţă, este căutat, spune filosoful, „călătorind prin noi înşine" („Călătorind prin noi înşine în căutarea lui, l-am bănuit un moment dat şi dincolo de noi").

Aceasta înseamnă că, prin transcendere, insul existenţial ajunge la sine însuşi ca subiectul la substanţă. Transcendenţa rezidă, deci, în ipseitate. Aceste trei încercări de apropriere a esenţei au menirea să recunoască misterul. Numai antinomia, însă, singură, poate reprezenta *echivalentul intelectual al unui mister*, ea fiind o „fereastră deschisă spre însăşi natura prăpăstioasă a Marelui Anonim".

Trebuie să priveşti în străfundul întunecos al Fiinţei până când simţi lumina ei proiectând sinele tău.

Parabola cu Orbul din „misterul păgîn *Zamolxe*, stă, alături de interpretarea Marelui Anonim, ca mister potenţat şi este o a doua cărare care încearcă să meargă spre inima Operei lui Blaga. Ştim, din limba latină, că „transcendere" are două înţelesuri. Unul vorbeşte despre *fiinţarea statică deasupra de*, celălalt despre *fiinţarea dinamică în curs de a se ridica dincolo*[98]. Jaspers spune un lucru care poate fi aplicat la transcendenţa „slăbită" prin parabola Marelui Orb: „Transcendenţa trebuie deja să fie prezentă acolo unde o caut". Altfel s-ar putea spune că poţi construi o imagine şi poţi avea o atitudine despre lume pornind din orice punct şi căutând orice punct. În sistemul lui Blaga s-ar putea demonstra, graţie marii sale autarhii, că poţi ajunge la Marele Anonim pornind de la orice cuvânt „blagian". De exemplu, de la criptic şi fanic, de la taină, de la sofianic, de la existenţa creatoare, chiar de la ariciul din *Mrele Orb*. Ceea ce nu a observat hermeneutica în opera lui Blaga este idea că Marele Anonim este „mister potenţat" ori, după cum am demonstrat, Marele Anonim este „fiinţă" ca *existentia* şi mister ca *eidos* în înţelesul lui *katholon* – „unitate existenţială deplină, determinată în Fiinţă de *essentia*". Avem aşadar în Marele Anonim, neseparate, *existentia* şi *essentia*, situare ontologică la care metafizica occidentală a ajuns după *Voinţa de putere* a lui Nietzsche. Când Blaga spune: „Zamolxe e mort, dar ne-a adus pe Dumnezeu" care este Marele Orb („noi suntem văzători/iar Dumnezeu e-un orb bătrân"), orbul este nu numai *printre* noi, ci este şi în *noi*. Există o coincidenţă de gândire cu această propoziţie din *Diferenţialele divine*: „Marele Anonim este existenţa care ne ţine la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datoreşte oricare altă existenţă. Călătorind prin noi înşine în căutarea lui, l-am bănuit la un moment dat şi dincolo de noi". Acel gând al lui, *Zamolxe e mort*, poate aminti de cuvintele lui Nietzche din *Naşterea tragediei:* „Eu cred în spusa vechiului germanism: toţi zeii trebuie să moară". Moartea zeului o povestea Hegel în *Credinţă şi ştiinţă* descriind „sentimentul pe care se întemeiază religia noii ere, sentimentul că Dumnezeu însuşi a murit". Ne amintim versul lui

[97] Leibnitz, *La Monadologie, ed. cit.,* p. 150-151. „S-ar putea da numele de Entelehii tuturor substanţelor simple, sau Monade create, căci acestea au în ele o anumită perfecţiune (*echousi to enteles*), şi tot acolo se află o suficienţă (*autarkeia*) izvorîtoare a acţiunilor lor interne şi, pentru a zice astfel, a Automatelor corporale"

[98] M. Pichin, *La Notion de transcendance*, Ed. A. Colin, 1969, p. 9. Apud Eugen Todoran, *Lucian Blaga, Mitul poetic*, I, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 219.

Eminescu din *Memento mori*: „E apus de Zeitate ş-asfinţire de idei". Amurgul zeilor şi al ideilor vine să potenţeze şi să consfinţească culmea cea mai înaltă a decadenţei occidentale, centrul vital al nihilismului european. Dar cea mai crepusculară epocă trebuie evaluată pentru a vesti o nouă *auroră*. Înţelesul filosofic al decadenţei şi nihilismului european trebuie căutat în Götzen-Dämmerung, acolo unde Nietzsche descrie „Raţiunea" în filosofie. El spune: „Toate valorile superioare sunt de prim ordin, toate noţiunile cele mai înalte, Fiinţa, Absolutul, Binele, Adevărul, Perfecţiunea, nimic din acestea n-a putut fi «în devenire» şi, în consecinţă, aceasta nu trebuie să fie decât «*causa sui*», entitatea cea mai stupefiantă fiind idea de Dumnezeu, cea mai vidă cauză în sine gândită ca *ens realissimum*. Pledoaria cea mai sistematică a acestei erori este în primul rând *limbajul nostru*". De aceea, credem că o reevaluare a spiritualităţii româneşti trebuie să înceapă cu o critică a metafizicii limbajului. Revenind la Blaga, credem că poemul său intitulat *Götterdämmerung* este, venind prin Goethe-Wagner-Nietzsche o frumoasă întruchipare a amurgului din viziunea lumii construită de vechiul germanism:

„Ceas de cumpănă. Amurg.
Vai, toate către soare curg–
tărîmul larg şi noi cu el.
Pe-o lină aurie apă
Thule şi Orplid, ţară după ţară,
toate trec prin soare
ca printr-un inel.
Se curmă ziua, vine seară.
un fluviu purtător a toate
duce plute, vârste mute,
către cele nevăzute
-n marea noapte"[99]

Într-un eseu din *Isvoade*[100], numit chiar *Marele orb*, Blaga va glosa despre Dumnezeu ca Marele orb în termeni sensibil identici cu meditaţiile din *Zamolxe* şi poemul *De mână cu Marele Orb(varianţă)*. Spiritul Lumii seamănă, aici, în intenţie şi posibilitate cu aura spiritului universal din eminescianul *Archaeus*. Poietica şi proiectele lui Archaeus şi ale Spiritului Lumii au aceleaşi isvoade. După cum „Spiritul Universului" se încearcă în fiecare om, tot astfel, spune Blaga, „Spiritul Lumii se căzneşte, se frământă, încearcă, îşi părăseşte proiectele, înaintează treptat, dibuind de multe ori ca un orb, care dispune de unele elemente de orientare, dar care e lipsit de vederea clară, solară"[101]. Diferenţa dintre Eminescu şi Blaga constă în faptul că, întâi, Arheul este *singura realitate pe lume*, în timp ce, apoi, spiritul mundan este „lipsit de marea viziune solară". „În comparaţie cu spiritul divin care animă şi organizează pe dinăuntru lumea, noi, oamenii suntem, desigur, foarte neputincioşi. Este însă de bănuit că în noi, gândeşte Blaga, s-a aprins o anume «inteligenţă», de larg orizont, care sondează tainele existenţei într-alt chip decât o face Marele Spirit, şi într-un mod ce ar putea să fie de folos acestui Mare Spirit"[102]. Sporul acesta spiritual al omului ca existenţă gânditoare are obîrşia în lumina spiritului grec, care socotea că, dacă omul nu este zeu, intelectul său este însuşi zeul, iar ordinea şi armonia în lume grecii o puneau prin *nous*. Blaga va constitui el însuşi o „noologie abisală" ca meditaţie intelectuală (extatic-enstatică) asupra realelor fundamentale. „ Inteligenţa ar putea să nea ducă pe noi, oamenii, continuă Blaga în eseul *Marele orb*, în

[99] Lucian Blaga, *Opere*, 2, *Poezii postume*, ediţie critică de George Gană, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 18.
[100] Lucian Blaga, *Isvoade, Eseuri, conferinţe, articole,* ediţie îngrijită de Dorli Blaga şi Petru Nicolau, *Prefaţa* de George Gană, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 224-228.
[101] *Idem,* p. 227.
[102] *Ibidem*.

situaţia de a vedea uneori absurdul, contra-sensul, care se furişează în atâtea alcătuiri ale lumii". Blaga se întreabă mai departe dacă „noi, bietele creaturi am putea fi uneori de ajutor Spiritului cosmic?" şi răspunde: „Poate că Dumnezeu este marele orb, care aşteaptă ca noi, fiii săi, să-l ducem de mână, întrucât noi avem vederea solară, pe care el nu o are. Marele orb are desigur o puternicie şi o ştiinţă cu care ne întrece nemăsurat. Aceasta nu-l va împiedica pe om să fie înzestrat cu simţul văzului solar, care lipseşte marelui orb. Nu s-ar putea întâmpla ca Spiritul Lumii să aibă în anume împrejurări nevoie de noi, oamenii, ca de nişte sfernici cosmogonici, cum Dumnezeu cel din legendă a avut nevoie la facerea munţilor şi văilor de sfatul ariciului?"[103].

Două lucruri trebuie aubliniate din eseul *Marele orb*. Unul este acela că Blaga va folosi legenda românească în care ariciul „ca anumal al iscusinţei", îl ajută pe Dumnezeu (lipsit aici de atotputernicia şi atoatăştiinţa) să retuşeze lumea, încredinţând în minţi şi văi pământul mai mare decât cerul. Acestă legendă poate să fie alimentat, inconştient sai prin remenorarea involuntară, idea spaţiului ondulat. De altfel, jocul dintre Vid (*xu*) ca Vale şi Plin (*shi*) ca Munte îi era binecunoscut lui Blaga din *Lao-Tse* din a cărui *Carte despre sens şi virtute* tradusese aforisme. Această legendă românescă repovestită în *Marele orb* probează puterea de *apropriere* a spiritului românesc în („Originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creaţiile ce-i aparţin exclusiv, ci şi în modul cum asimilează motivele de largă circulaţie", îşi spune Blaga). A doua idee demnă de remarcat este că povestea Marelui orb e consubstanţială viziunii lui Blaga din poemul numit *De mână cu Marele Orb*:

„Subt bolta aspră de stejar
ţânţarii îi fac o aureolă peste cap.
Şi iar plecăm.
De ce a tresărit?
Tată orb, fii liniştit, în jur nu e nimic.
Doar sus o stea
De cerul ei c-o lacrimă de aur se desparte.
Subt frunze nalte mergem mai departe, tot mai departe"[104].

Imaginea pro-vine din *Zamolxe*: „Noi suntem văzători, /iar Dumnezeu e-un orb bătrân./ Fiecare e copilul lui– /şi fiecare îl purtăm de mână. /Căci nu eşti tu Dumnezeire, nenţelesul orb, /ce-şi pipăie cărarea printre spini?/ Nu ştii nici tu de unde vii şi unde mergi. /Eşti chinuitul gând strivit în gol […] Nu suntem oare pentru ca fără de silă /Să luăm pe micii noştri umeri/soarta ta, puternicule Orb?"[105].

Parabola cu orbul din misterul păgîn *Zamolxe* (1921) se conjură cu criza obiectului luciferic, ea fiind *dosul tăcut al lumii* vs. *Cenzura transcendenţă*, şi totodată „*cascada Fondului*".

Nu trebuie trecută cu vederea nici echivalenţa de o mare libertate a următorilor termeni: Spiritul Lumii – Spiritul divin – Marele Spirit –Dumnezeu – Marele orb. Sufletul lumii ca demiurg este o copie inferioară a raţiunii (*nous, logos*) care, la rândul său, în cosmologia lui Plotin, este inferioară unităţii supreme „cea mai presus de categorii". În sistemul lui Blaga, Marele Anonim este generatorul lumii. El se constituie într-un sistem autarhic deplin, „fiinţează ca un «tot» suficient sieşi, dar din cauza autarhiei absolute este obligat ca generator universal la *reproducţie*. Potenţele poietice ale Marelui Anonim, gândeşte Blaga în *Diferenţealele divine* trebuie să rămână „veşnică virtualitatea", căci altfel lumea ar deveni o sumă de sisteme autarhice de „toturi divine" care „s-ar sustrage pazei şi controlului central", ori ca sisteme egocentrice, „ar încerca să se substituiască întâiului şi tuturor

[103] *Idem,* p. 227-228.
[104] Lucian Blaga, *Opere*, I, *Poezii antume*, ediţie critică şi studiu introductiv de George Gană, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 106.
[105] Lucian Blaga, *Zamolxe*, în *Opere, 4, Teatru*, ediţie îngrijită de Dorli Blaga, p. 5.

celorlalte". În această situație cosmologică totul ar deveni o teribilă teo-an-arhie. oRi Marele Anonim este şi singurul şi marele guvernator al lumii, conducătorul dominant, începutul lumii, fondul generator, într-un cuvânt: Arheul ei Unic. În această *Poveste infinit mutilată a Lumii*, Blaga introduce „voința" Marelui Anonim care „îşi va paraliza înadins posibilitățile reproductive. „Actele Marelui Anonim se numesc mai mult impropriu «acte creatoare», căci ele sunt în esență acte *reproductive*"[106]. Însă „niciun act reproductiv al Marelui Anonim nu se declară, aşa cum ar putea adică nici un act al său nu e generator răspicat al unui «tot divin». Marele Anonim intervine față de posibilitățile sale reproductive globale cu acte de anulare preventivă de maximă extensiune: numai aşa Marele Anonim poate salva centralismul existenței. «Creaturile» directe ale Marelui Anonim nu sunt, cu alte cuvinte, rezultatul unei voințe creatoare propriuzise, care ar purcede să realizeze din nimic «substanțe» şi «forme»; creaturile directe reprezintă efectul unor acte «reproductive» ale Divinității, *rămase nesuspendate de voința sa*. Voința Marelui Anonim, ca efort, nu e îndreptată spre creație, ci are ca obiectiv tocmai prevenirea unei prea mari amplori generatoare. Voința divină nu este decât substratul unor foarte ample operații eliminatorii sau de sistematică *degradare şi decimare* a «posibilităților». Grija de început a divinității nu este «creația», *ci stăvilirea sau stingerea extremă a unui proces teogonic posibil*"[107]. Voința Marelui Anonim este *denaturantă*, iar marea lui spaimă o constituie *hypostazele*: „orice act creator al Marelui Anonim trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată până la nerecunoaştere prin cadicală mutilare anticipată. «Ipostazele», dacă prin acest termen înțelegem existențele identice sau similare, sunt cele mai fireşti posibilități ale Marelui Anonim, nu două, nu trei, ci nenumărate"[108]. Mutilarea anticipată pe care o dirijează Fondul Anonim este făcută cu scopul păzirii centralității şi a ființei perfecte. Blaga ştia istoria decadenței ființei perfecte a lui *ens summum*. Trebuie să recunoaştem aici acea ființă mutilată de care vorbeşte Aristotel în *Metafizica*, acel *ens debile* al lui Toma d'Aquino.

Cosmologia lui Blaga se întemeiază cum singur ne-o spune, pe o concepție paradoxală. Întâiul paradox al sistemului este cel al unui „Tot divin căruia îi atribuim putința firească a unei nelimitat repetate reproduceri totale, din sine şi prin sine însuşi"[109]. Paradoxul secund al metafizicii cosmologice – gândit prin despărțirea de *explicatio* a lui Nicolaus Cusanus, – susține că „Între «Marele Anonim» şi «lume» e un raport de profundă disanalogie, deşi Marele Anonim este generatorul «părintesc» al lumii, iar nu numai Creatorul ei din nimic şi după capriciile unei fantezii invenționase"[110]. Marea spaimă a Marelui Anonim este în chip esențial aceea a *ipostazelor de o ființă*[111]. *Homoousia* este turnul destrucției cpsmologiei prohibitive a Marelui Anonim. Cele două paradoxe ale cosmologiei lui Blaga lucrează în cosmos grație *antinomiei transfigurate* prin care se pot pro-iecta atât „emisiunea egală cu non-scăderea emitentului"[112], cât şi „scindarea termenilor solidari" prin care „«totul» unei existențe este altceva decât «plenitudinea» ei"[113]. Cosmologia lui Blaga este o contracosmologie, un centralism care nu acceptă idea *homoousia*-ei: „geneza are loc în termeni tocmai opuşi celor posibili, din superioare considerente centraliste şi ca rezultat al unor măsuri înadins luate pentru a zădărnici teogonia, sau orice alt proces similar"[114]. Contra-Geneza lui Blaga cunoaşte marea alternanță a sfârşitului metafizicii – *sau zeii sau lumea*. Alternativa „sau zeii sau lumea" este învățătura care vivifică întreaga cosmologie a lui Blaga,

[106] Lucian Balga, *Diferențialele divine, ed. cit.,* p. 30-31.
[107] *Idem,* p. 31.
[108] *Idem*, p. 32.
[109] *Idem*, p. 204.
[110] *Idem*, p. 206.
[111] *Idem*, p. 38.
[112] *Idem*, p. 208.
[113] *Ibidem*.
[114] *Ibidem*.

fiindcă, aşa cum spune Zamolxe: „*Zorile* s-aseamănă aşa de mult cu *amurgul*”[115]. Cusanus ar fi numit aceasta „asemănare”, *coincidentia oppositorum*. Vechiul germanism vorbise prin Wagner despre *amurgul zeilor,* iar prin Nietzsche de *amurgul idolilor*. Decadența şi nihilismul european consfințiseră, în felul lor, propriu, sfârşitul metafizicii occidentale. Pe acest fond crepuscular european Blaga încearcă, în sinea lui, o nouă aurora. Poate că zorile unei *alte* gândiri sunt tâlcul mai adânc al celui de-al *patrulea criticism* despre care vorbea Blaga în *Elanul insulei*. Alternativa lui Blaga „sau zeii sau lumea” devine un etetism: *şi zeii şi lumea*. Între ninism (nec, nec) şi alternativa (aut, aut), Blaga alege o altă cale, cea a lui et, et. În *Stâlpul şi coloana adevărului*, filosoful rus Florenski (citat de Blaga în eseul *Orizont şi stil*) vorbeşte de marea schismă pricinuită de discuția în jurul termenilor *homoousia* şi *homoiousia. Homoousia* înseamnă *a fi de aceeaşi ființă* cu divinul, iar *homoiousia a fi asemenea*. Blaga va alege cea de-a doua cale judecând istoria metafizicii ca un „vast herbar de concepții, care au ghicit tocmai posibilitățile prohibite ale genezei”. Pentru el, spre deosebire de cosmologiile emanatiste, precum cea gnostică, de exemplu, grija esențială a sistemului este non-crearea unor făpturi autarhice precum eonii, monadelel ori entelehiile care ar putea deveni producătoarele unei anarhii ex-centrice, care ar „periclita” suficiența şi nuclearitatea generatoare. „Posibilitățile «nucleare» sunt anulate prin abținere, fiindcă sunt nucleare şi pentruca să se stabilească în prealabil un *plafon suprem*, până unde vor răzbate procesele de *integrare*”[116]. Plafonul suprem se instituie după regulile ontologiei cenzurii, iar integrarea în mister după cele cinci faze ale dramei: *Starea de grație, Ieşirea din grație, orgoliul luciferic, Eşuarea şi Integrarea în mister*[117]. Geneza făpturilor este permisă de către Marele Anonim numai prin integrarea în mister, „pe temei de diferențiale”. În concluzie, Blaga va spune: „*Lumea, ca sumă a diferențialelor divine disponbile, sau integrate şi organizate în individuațiuni de diverse tipuri, se produce deci periferial față de Fondul Anonim, şi are în cele din urmă suprema semnificație a unei teogonii sistematic, consecvent, radical şi înadins zădărnicită*”[118]. În cosmologia lui Blaga, între Fondul Anonim şi individuațiuni nu basculează *identități divine, hypostaze, eoni* sau *idei* căci între fond şi individuațiune există „în primul rând zona intermediară a diferențialelor divine”[119]. Idea individuațiunii este luminată cu oglinzi din haecceitatea lui Duns Scot. Aşadar „Ipostazele, Ideile, Formele, Existențele eonice nu intervin între Marele Anonim şi *făpturile lumii* reprezintă tocmai ceea ce apare *în locul* Ipostazelor, Ideilor, Formelor”[120].

Când Blaga spune că Marele Anonim este Generatorul, el spune un lucru adânc. Ne amintim totodată spaima Marelui Anonim şi inacceptarea ideologică a entelehiei, căci în înțelesul aristotelic, entelehia ca *entelos echein* înseamnă starea de desăvârşire, per-fecțiune; aşadar Marele Anonim nu admite în imperiul lui alte entități perfecte. În *Pluralismul individuațiunilor* Blaga va defini Marele Anonim ca existență pe deplin autarhică, „suficientă şieşi”, tocmai în spiritul paragrafului 18 al *Monadologiei lui Leibnitz.*

Sunt cunoscute cele două mari principii, principiul contradicției şi principiul rațiunii suficiente expuse în *Monadologie* (§ 31-32). Grecii operau cu principiul cauzei, *aitia*, pe care Aristotel o subdivide în *arche tes gnoseos* şi *arche tes geneseos*. Scolastica medievală le va traduce în latină prin *ratio cognoscendi* şi *ratio essendi*[121]. Blaga nu gândeşte pe temeiul

[115] Blaga poematizează aici, credem, paradoxul chinezului Hui Şi: „Soarele apune când e în zenit” pe care îl culesese din *Chinesische Philosophie* a lui H. Hackmann. În *Eonul dogmatic* Blaga comentează: „Hui Şi (…) se aşază în fondul transcendent al lucrurilor în «Tao» (…) şi de acolo din transcendent deschide o fereasctră asupra concretului lumii noastre”. (*Eonul dogmatic*, în *Opere*, 8, ed. cit., Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 240).
[116] *Diferențialele divine, ed. cit.,* p. 148.
[117] Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, în *Opere*, 8, ed. Dorli Blaga, p. 496.
[118] *Diferențialele divine, ed. cit.*, p. 149.
[119] *Ibidem*.
[120] *Idem*, p. 158.
[121] V. Leibnitz, *La Monadologie, ed. cit.,* p. 157-158, notele 2, p. 157 şi 2, p. 158 ale lui Boutroux.

principiului contradicției ci pe principiul contrariilor care nu sunt contradictorii ci complementare (în chp analog fizicianului Bohr). În limbajul lui Blaga, acesta este „principiul" antinomiei transfigurate. De aceea, dintre subdiviziunile cauzei, înțelese artistotelic, Blaga va urma numai acea „rațiune de a fi", *arche tes geneseos*. Iată de ce Marele Anonim este Fond Generator: *arche* este fundamentul, temeiul, Fondul celor ce ființează, iar *geneseos* este, ca născător de ființare, *Generatorul*. În cadrul sistemului său Blaga, credem, a renunțat în conformitate cu principiile gândirii proprii la idea *aitia*-ei înțeleasă drept *causa sui* şi la subdiviziunea sa de *arche tes gnoseos (ratio cognoscendi)* pentru că Marele Anonim este ca ființă (cum am demonstrat) mister în esența lui şi nu poate fi cunoscut. Sarcina incognoscibilității sale revine cenzurii transcendente.

Prin sistemul filosofic al lui Blaga cultura română se împarte între un *înainte* de Blaga şi un *după* Blaga, pentru că, până la antinomiile transfigurate ale lui Blaga, gândirea speculativă românească (cea europeană de la *methexis* până la indistincția dintre voința de putere ca *essentia* şi eterna reîntoarcere la identic ca *existentia*) a stat sub semnul *homoousia*-ei. Cu Blaga gândirea speculativă şi cu ea spiritul românesc încearcă un nou tip de cultură: sub semnul *homoiousia*-ei. Dacă, aşa cum se spune, filosofia occidentală a intrat în desăvârşire odată cu metafizica lui Nietzsche, am putea spue că spiritul românesc şi-a găsit prin filosofia lui Blaga o desăvârşire şi totodată a intrat într-un alt eon de gândire speculativă. Nu într-un eon dogmatic (desigur). Ci într-un eon al antinomiilor transfigurate.

Devenirea întru Ființă

Realitatea lui întru

Gândirea poetic-meditativă spune despre rostirea esențială că este o adevărată „casă a ființei", şi apare demn de cugetat felul în care ființa locuieşte în logos.

Pentru limba română, lui Constantin Noica i s-a ivit «întru» drept păstor al sentimentului românesc al ființei. *Întru*, spre deosebire de germenul *zwischen*, dă sens realului ființei noastre şi-i oferă deschiderea: „A fi întru (…) scrie filosoful român, dă socoteală de lucruri creind un rest".

În *Rostirea filozofică românească* întru „înseamnă şi în spre şi în; aşadar, spune nici înăuntru, nici în afară, şi una şi alta". Se vede clar dublul efort al filosofului: diferența şi pliul. Ceva care nu este între poate fi la mijloc.

Aici Noica pare să se întâlnească într-un arhetip de cugetare răsărit şi în grădina gândirii occidentale a lui Heidegger în *Die Sprache*: „Mijlocul pentru ceea ce este doi, limba germană îl numeşte *das Zwischen*. Latina zice: *inter*. Căruia îi corespunde germanul *unter*. Intimitatea în care lume şi lucru sunt unul pentru altul nu este o fuziune în care totul se pierde". „Plecând de la ea însăşi, Di-ferența ține deschis mijlocul întru care şi prin care lumea şi lucrurile sunt în mod reciproc în deplină înțelegere", „Di-ferența, pentru lume şi lucru, aproprie (*Ereignen*) *lucrurile*[122].

În *Sentimentul românesc al ființei* filosoful român, situat într-un spirit pe care îl vom numi planetar, scrie că *întru* „exprimă aproprierea, intimitatea dintre devenire şi ființă". În ceea ce priveşte pliul, am putea invoca *Zwiefalt*-ul, un *iki*, un *Tao*. De aceea, e just să consideri că prin a fi întru „propunem lumii largi o a şaptea maladie, care să fie şi contribuția noastră rodnică în cumpătul vremii".

Întru este un *iki* al limbii române, înfruntând deopotrivă sensibilul şi suprasensibilul. *Întru* este, realmente, comparabil cu *iki* al lui Kuki, acel „das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens"[123] din *Convorbire despre limbă*.

În *Rostirea filozofică*, Noica a pus aproape la fel de multă greutate ontică atât pe „întru" cât şi pe prefixul „în". Cu întru a fundamentat *Ciclul ființei* iar cu în a ctitorit *Ciclul rânduielii*, în convergența cu exemplele din *Dicționarul limbii române* (1934) că „întru şi în au devenit sinonime", cu timpul.

Deci „întru" se apropie ca sens şi de „între" şi de „în".

Pentru „întru"-„în" avem un frumos exemplu dat de Cantemir în *Divanul* său. El traduce latinescul *in* din Wissowatius prin întru: „Notandum uero est *in* Dei cognitione non tam eius naturae seu essentiae occultae, quam potius uoluntatis ipsius, ab ipso reuelatae notitiam, contineri". „De însămnat iaste dară *întru* a lui Dumnădzău cunoştință, nu pre atâta a firii sale, a ființii ceii ascunse, pre cât mai vârtos a voii sale ceii de la dânsul descoperită, cu cunoştința a cuprinde"[124].

Deci întru „traduce" cuvintele latineşti „intro" şi „in" şi se poate înfrăți bine cu „inter".

De fapt, Noica însuşi vorbea în *Rostirea filozofică românească*, despre prefixul „în" ca de o „sărbătoare a gândului" care întemeiază dând „consistență inconsistentului", tot aşa

[122] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trad. franc. În *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 27, V. *Meditații introductive asupra lui Heidegger*, de Constantin Noica, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 116 („Pagini întregi din *Unterwegs zur Sprache* nu le-am putut înțelege decât prin operatorul *a fi întru"*).

[123] „Vîntul liniştitoarei păci a grației strălucitoare".

[124] Dimitrie Cantemir, *Divanul, ed. cit.,* pp. 306-307.

precum Eterna Reîntoarcere a lui Nietzche. Autorul *Ştiinţei Vesele* împărtăşa idea unui sentiment german al devenirii, în aforismul 357, pe care Noica îl traduce cu suplețe în *Sentimentul românesc al fiinţei*[125]: „Noi germanii suntem hegelieni chiar dacă n-ar fi existat Hegel, în măsura în care […] atribuia instinctiv devenirii şi desfăşurării un înţeles şi un preţ mai plin decât lui «ceea ce este»; noi cu greu dăm crezare îndreptăţirii unui concept ca acela de fiinţă".

Paranteza lăsată deoparte sună astfel: „…suntem (hegelieni, n.n.) în măsura în care, contrar oricărui Latin, acordăm instinctiv devenirii, evoluţiei, mai mult sens şi mai multă valoare decât «fiinţei»".

Dar conceptul de fiinţă se justifică în chip fericit şi Heidegger, ca filosof german, a oferit în *Sein und Zeit* o profundă reamintire a Fiinţei.

Ni se pare, aici, demnă de pus întrebarea: există un sentiment românesc al fiinţei sau un sentiment al fiinţei în româneşte? Se poate răspunde că *sentimentul românesc al fiinţei* povestit de Noica, unul dintre marii arhirecţi ai ontologiei contemporane, trebuie să devină, dacă nu chiar este, un *sentiment al fiinţei în româneşte*. Căci „întru" există. A pornit în lume ca real al realului şi argument ontic fundamental pentru ceva ce este românesc. Şi trebuie să fie şi *în româneşte.*

Smen entis şi devenința

O *prepoziție* poate fi o promisiune de *preființă*.

Despre prepozițiile limbilor se spune că indică relații spațiale precum direcția, apropierea, asocierea, separarea, desprinderea, posterioritatea, interioritatea ori străbaterea.

O prepoziție este o închinare a unei situații. Din limba română Noica l-a delegat pe *întru* care culege ca o matrice fundamental poziţională nu numai pe „în", „de la", „din", „spre", „sub", „peste", „cum", dar şi pe „fără", „lângă", „în jurul" şi „prin".

„Ceea ce sunt silite să exprime indirect alte limbi, pentru prepoziționalitate, crede filosoful, se exprimă aici direct, cu o prepoziție care preia în ea închiderile celorlalte, spre a le trece în deschidere".

În felul său, *întru* este *das entbindende Band* în limba română. Ca legare ce dezleagă, *întru* este un *operator ontologic* care culege toate sensurile particulelor ontologice ce exprimă prepoziționalitatea.

Pre-poziția este nădejdea limbii de a prinde pre-ființa. *Întru* ca operator ontologic poate fi o reminiscență inteligentă şi justificată a particulei syncategoremata *omnis* = tot, pe care scolasticii îl numeau *singnum*. Logica matematică îl numeşte operator de generalizare sau cuantificator universal. Sensurile operatorului omnis sunt explicate de Petrus Hispanus în *Summulae*.

În capitolul *Syncategoremata* din monumentala *Istorie a logicii*, Anton Dumitriu descrie cu claritate cele două sensuri „colectiv" şi „distributiv": „1. Sensul *colectiv*, când acest cuvânt are semnificația *universale* (în universalitatea lui – sensul predicativ), ca în propoziția *Omnes apostolidei sunt duodecim* (toți apostolii domnului sunt doisprezece); aici *omnes* are puterea să reunească într-o colecție pe toți apostolii, constituind astfel clasa apostolilor; 2. Sensul *distributiv*, ca în propoziția cu care începe *metafizica* lui Aristotel *Omnes homines naturaliter scire desiderant* („Toți oamnii doresc să cunoască în mod natural") şi unde *omnes* „distribuie" predicatul *desiderant scire* fiecărui om, ceea ce se poate traduce, în acest mod distributiv, prin echivalentul său corect „Fiecare om doreşte să cunoască"; aici semnul *omnes*

[125] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 181.

nu este luat *universale* (în universalitatea lui), ci *universaliter* (într-un mod general – sensul adverbial)"[126].

Pe *întru* al lui Noica l-am putea numi vehiculul care circulă pe orbita „cercului ființei" asigurând cursul şi decursul ființei în cele ce sunt, ființei de a doua instanță sau elementul şi ființei în ea însăşi.

Dacă ar trebui să înceapă cu ceva, ontologia lui Noica ar începe cu situația originară a unui „semen entis" care deschide golul de ființă,arătând realului, prin „pulsația sporitoare", promisiunea de ființă.

Orice investigație ontologică începe cu *înlănțuirea* (

2ces longues chaînes de raison": „în dezlegarea lucrurilor şi a gândurilor apare o «situație» care leagă atât lucrurile, în stările şi procesele lor, cât şi gândurile asupră-le"), continuă cu *deschiderea* rațională („realul cât şi investigația asupră-i poartă mai departe, neblocând astfel accesul la ființă"), *cercul* („întoarcerea fiecărui moment al unei înlănțuiri asupra momentelor anterioare, spre a le investi ca lucruri şi lămuri mai bine ca gânduri") şi *integrarea* rațională („capacitatea unei investigații asupra ființei de a da socoteală de celelalte investigații").

Orizontul gândului închiderii ce se deschide cuprinde toate marile metafizici din istoria ființei: „arché-ul" presocraticilor se deschide prin manifestare; „idea" lui Platon se deschide prin participație; „la Aristotel închiderea are loc prin întipărirea formei în materie, iar deschiderea prin substanța astfel căpătată; la Spinoza ar fi închiderea în substanța unică şi deschiderea prin atributele şi modurile ei; la Kant, închiderea adusă de cîmpul aprioric cu numai 14 forme, şi deschiderea prin exercițiul lor variat"[127].

Ca închideri ce se deschid trebuie interpretate Ens al lui Cantemir care se deschide înspre Ființă şi către Ins, Eonul lui Eminescu care este Luceafăr, Platon, Buddha, voievodul şi poetul din *Luceafărul*, Marele Anonim al lui Blaga care se deschide în diferențiale, *semen entis* al lui Noica dezvoltat în spațialitate, temporalitate, cîmp, generând treptele de realitate (cu sau fără haos, cu precaritățile ontologice, devenirea ce decade, devenirea blocată în devenit, devenirea întru devenire, devenirea întru ființă, în fine, devenirea întru sine sau devenința). Toate aceste închideri ce se deschid sunt de fapt o sungură legare ce se dezleagă: „*închiderea într-o idee şi deschiderea ei hermeneutică*".

Cheia gândurilor închiderii ce se deschide a dat-o Pascal cu vorbele: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" sau cum spune Noica: „Lucrurile nu s-ar deschide dacă nu s-ar fi închis".

Criteriul de manifestare a germenului de ființă, *semen entis* este sporul ontic. Acesta este Cursul Lumii şi decursul său; de la *semen entis* la *devenință*, de la ens la ins: „Umanitatea cunoaşte în fiecare ceas şi poate cu fiecare ins al ei – dar fără rezultat, decât de excepție – (…) năzuința către ființă prin rațiune (…). Fiecare ins vrea să trăiască «rațional». Sinele imediat tinde, chiar fără a se ridica la conştiința unui sine mai adânc, să se desfăşoare organizat pe sine, în aşa fel încât să subziste întru ființă: să fie, nu doar să devină"[128].

Aceste pățanii ale sinelui şi ale insului au loc pe treapta subiectivă a devenirii întru ființă. Goethe, cu al său pindaric «Devino ceea ce eşti» este *omul însuşi*, Eminescu al nostru, cu «Luminează-te şu vei fi!» este *omul deplin* al subiectivității româneşti. Şi orice om deplin locuieşte într-un sine mai adânc.

Reamintirea Ființei are rolul reintegrării în lumea elementului pierdut: nu finitudinea fundamentează omul, ci subiectivitatea interioară – am numit-i Ensistența – ce trimite insul până al Ens, cu « le moi haissable» al lui Fichte, cu absolutul Schelling, cu Spiritul lui Hegel

[126] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ediția a II-a, revăzută şi adăugită. Ed. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 413-414.
[127] Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 204.
[128] *Idem*, p. 145.

şi, la capăt de drum, cu ego-ul transcendental al lui Husserl în căutarea interiorității vii; în ontologia lui Noica: devenirea ca element se cheamă *devenința* care face posibilă „coincidența transcendentului cu transcendentalul". Acesta este ultimul gând pe care îl susține ontologia sa: „că elementele toate *sunt* modalități ale devenirii întru sine care e devenința".

Dacă devenința este în adevăr „*ultima instanță a ființei*", care este rangul ființei ca ființă? – se întreabă filosoful. Ființa ca ființă „este Unul oferit existenței prin devenință (sau prin ceva de ordinul ei) şi readunat din existență tot devenință (sau prin ceva de ordinul ei)".

„Subiectul" fundamental al ontologiei lui Noica rezidă clar în propoziția aceasta: că „*omul este după chipul şi asemănarea ființei*"[129].

Maladiile ontice ale spiritului

„Aştept dintotdeauna ca un *medic* filosof, în sensul excepțional al cuvântului – aştept un medic care să urmărească problema sănătății generale a poporului, a epocii, a rasei, a umanității – să aibă, în fine, curajul de a împinge bănuiala mea până la ultima consecință şi să îndrăznească să spună: nu s-a vorbit până acum în nici o filosofie despre adevăr, ci despre altceva, să spunem despre sănătate, viitor, despre credință, putere, despre viață…" mărturiseşte Nietzche în *Le Gai savoir*[130].

Filosoful – ca medic al civilizației ce este mai întâi medic al spiritului – trebuie să aibă arheul reevaluării în el. Arheul „maladiei" ontice a spiritului dezvăluie ființa omului în subiectivitate.

Ontologia este *o medicina entis* care nu vindecă nimic dar judecă totul[131]. Maladiile spiritului nu sunt de *vindecat* ci de *cunoscut* („Şase maladii constituționale omului pot duce la şase mari tipuri de afirmare umană. Nu poate fi vorba de *vindecat* asemenea maladii, iar o «medicina entis» nu ar avea sens. Este vorba, numai, de a *cunoaşte* maladiile şi a se recunoaşte, cu sorții omenescului, în ele"[132]).

În strălucitorul poem nietzschean „*toate lucrurile vor să fie medicii*" convalescentului Zarathustra, cel cu „gândirea abisală". În fond: „*mereu se reface aceeaşi casă a Ființei*" şi „*ființa începe în fiecare clipă*".

Ontologia însă nu devine o *medicina entis* ci numai o „artă de a determina care sunt carențele ontologice ale realului şi de a le fixa prin denumire". Prin catholită, todetită, horetită (şi răsturnările lor: ahoretie, atodetie, acatholie) Noica a dat nume vechi unor realități noi.

Înțelegerea maladiilor ontice ale spiritului trebuie dedusă din *Devenirea întru Ființă*, „o altă ontologie decât cea tradițională şi cea nominalistă". O *altă* ontologie pentru că „ontologiei lucrurile vin statornic să-i arate cât de prost este ea făcută dacă întîrzie în sublim" când ființa este eternă şi neschimbătoare.

În „Nimic din ce este nu exprimă Ființa" din *Tratat de ontologie* Noica precizează: „*sau* trebuie să numim ființă nume (nominalism), sau ființa este totuşi altundeva decât în ele (cum afirmă ontologia tradițională). Dar ontologia trebuie să înceapă tocmai de la înfrângerea acestei alternative, arătând că se poate ieşi din ea"[133].

Comprehensiunea metafizică a lui Constantin Noica dă socoteală nu de ființa monolitică a ontologiei – de la Parmenide până la Heidegger – ci despre ființa trinitară hegeliană ca general, particular şi determinație, *Devenirea întru Ființă* fiind o *fenomenologie* (în sens hegelian) *a Ființei*.

---

[129] Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă, ed. cit.,* p. 388.
[130] Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Alexandre Vialatte, Gallimard, Paris, 1975, p. 15.
[131] Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 190.
[132] Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii, Şase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 30.
[133] Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă, ed. cit.,* p. 174.

„Hegel a înțeles că așa este, scrie Noica în *Tratat de ontologie*, făcând mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci când şi-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea: Allgemeinheit, Besonderheit (care reprezintă determinațiile) şi Einzelnheit. Totul la el este în fond, adică în ființă, desfăşurarea acestei triplicități (defectuos prezentată de obicei ca: teză, antiteză, sinteză). Dar este la Hegel o *desfăşurare* şi nu o înfăşurare, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfăşurării rămâne la el ceva: spiritul, ca şi monolitic”[134].

„Poți spune că „ființa”, continuă Noica, este aici tocmai desfăşurarea (întâiul conceput real este în fapt „devenirea”, declară Hegel singur la începutul *Logicii*) sau dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul. În amândouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el; ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot”, deci Spiritul cu desfăşurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului şi nu mai e manifestă în parte decât ca „moment”, neputând fi invocată în plinătatea şi împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuşi nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuşi, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie, sau când se încheie se reia”[135].

Pentru Noica numai *ființa înfăşurată* dă modelul ființei împlinite ca „devenire întru ființă”; acesta este ultimul sens al filosoficului prin care sinele individual se angajează într-un sine absolut, „căci filosofia nu începe de la gândirea permanenței în devenire, cum se spune de obicei, cu atât mai puțin de la devenirea însăşi, ci, abia după ce a găsit permanența, de la devenirea permanenței, *de la punerea în mişcare a Ideii*”. „Filosofia nu înseamnă nici doar «*Sein*», nici „*Werden*”, ci devenire întru ființă”[136].

Două înțelesuri are ființa: *ființa în cele ce sunt:* o substanță, un om, o pasăre, un soare, un stat, un gând şi *ființa în ea însăşi*, o ființă în ființă căci „suntem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea”. Altfel zis, *inesse in se*. Cum este Ființa? „Ființa este ca Idea: revine în propriul fiecărui lucru şi este totuşi ceva universal. Chiar cuvântul ființă – ca al „firii”, al naturii, al esenței – exprimă şi genericul şi specificul, (ființa în genere şi ființa anumită) atestând o speculație infuză vorbirii. Firea este „firea toată”, dar şi firea fiecărui lucru, la fel natura, la fel esența, care poate fi şi „esența intimă” a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern. În termeni românești „a fi în” (a fi în sânul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru”. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume şi nu în afară ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor şi în fiecare lucru”.

Filosoful este, aici, medic al civilizație (un astfel de plan avusese şi Nietzsche, în 1873) şi înființează, într-un fel o *altă* medicină (dar una *nevindecătoare*) numind, repetăm, cele trei maladii ale spiritului: catholita, todetita, horetita şi, apoi maladiile răsturnate: ahoretie, atodetie şi acatholie. Maladiile spiritului sunt, deci şase, tot atâtea ca şi modulațiile românești ale ființei: „n-a fost să fie” (ființa neîmplinită), „era să fie” (ființa suspendată), „va fi fiind” (ființa eventuală), „era să fie” (ființa posibilă), „este să fie” (ființa intrării în ființă), „a fost să fie” (ființa împlinită), ca şi „Cele şase libertăți” ori tipuri de cultură, experiențe istorice, hazarduri şi necesități, al căror temei şi guvernare rezidă în precarități ontologice, aşa cum sunt descrise în *Tratatul deontologie*. Toate există câte şase: până şi înțelesurile infinității şi ale neantului. Şi Noica se întreabă: „Cât de departe poate fi trimis exercițiul acesta organizat al dezvoltării – printr-o asamblare a maladiilor ontice şi, în definitiv, printr-un sistem? – a varietății de structură din lumea omului?”[137]. şi continuă: „O îndreptățire ar da-o

[134] *Idem*, p. 169.
[135] *Idem*, p. 169.
[136] Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, Bucureşti, 1976, p. 137.
[137] Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan,* ed. cit., p. 30.

tocmai faptul că vezi, datorită celor şase maladii, o varietate de lucruri, acolo unde domneşte de obicei aparenţa unui singur sens (cine vede obişnuit mai mult decât *un* sens libertăţii, ori unul tragicului?); o lată îndreptăţire ar da-o înseşi structurile obţinute în atâtea planuri".[138] Cifra este interpretare şi clasificare. A omului.

Şi „un gând care reuneşte prea bine îşi devine, scrie Noica, suspect sieşi. Cine ştie dacă nu este o a *şaptea* maladie a spiritului, aceea de a aduce cu un dram de noutate, o imensitate de monotonie".[139]

Datorită acestor maladii, constituţionale, care sunt ca nişte peceţi ale fiinţei, s-a spus că omul e o „fiinţă bolnavă" (la Kierkegaard), o „fiinţă către moarte" (la Heidegger).

Pentru Noica nu numai omul e bolnav întru fiinţă ci totul e astfel, anume „sub *negativul* maladivităţii ontologice".

Trebuie observate virtuţiile negativului sub care aşază filosoful maladiile, negativul fiind, am zice parafrazându-l pe Keirkegaard, imanenţa mişcării ideii de maladie şi nu numai ci şi *altul* indispensabil al dialecticii. Trei maladii stau sub carenţa generalului, individualului şi determinaţiilor, iar trinitatea răsturnată, adică ahoretia, atodetia şi acatholia, stă sub pecetea *refuzului* determinaţiilor, individualului şi genralului. Se poate vedea aici că Noica operează întru înfăşurarea spiritului trinitar. Tabloul maladiilor este o triadă care se dedublează; multiplicarea aceasta trebuie s-o vedem ca simultană. Cele şase precarităţi ontologice nu *invalidează pe om* (văzut de filosof ca fiinţă susceptibilă de însănătoşire, ba chiar singura fiinţă *sănătoasă*) precum fac maladiile psihice sau somatice. Maladiile constituţionale omului pot duce la afirmare umană, „maladiile sunt stimuli ontologici"; o „medicina entis" nu-şi găseşte sens. De aceea Noica ţinteşte doar cunoaşterea maladiilor şi recunoaşterea în ele.

Prima situaţie a fiinţei, *catholita*, este de a nu avea ceva de ordin general pentru individual şi determinaţii. Aspectele invocate de catholită sunt „pierderea în act", „excesul acţiunii", „exuberanţa posibilului", „obsesia acumulărilor", „pluralitatea oarbă" (în prima formă) şi „întâmplarea trecută în oarbă necesitate", „sentimentul pierderii de sine şi al exilului", „angoasa", coliziunea tragică dintre subiect şi general (în a doua formă). Paradigmele primei forme a maladiei sunt *fiul risipitor* care „îşi risipeşte fiinţa în loc să şi-o aduce sub un sens general" şi istoria care „este *istorisire*, şi atâta tot".

A doua formă a maladiei e a spiritului lucid ce „*are* conştiinţa că-i lipseşte generalul potrivit". „Marele bolnav de catholită" este Kierkegaard, visând oamenii „autentici", gândind „tot ceea ce a gândit despre generalul *său*" pentru celebritatea Reghineu Olsen. „Încins" de aceeaşi maladie este şi Nietzsche când spune în *Ştiinţa veselă* (III, 125) că „Dumnezeu a murit", viaţa şi gândirea lui exemplificând chiar experienţa extremă a maladiei, *înfruntând* generalul (Dionysos contra lui Christ, când Nietzsche însuşi era la amurgul lucidităţii).

Maladia răsturnată, acatholia, concentrând „într-o realitate individuală determinaţii lipsite în ele însele de siguranţa generalului", este maladia civilizaţie. Ea convoacă inteligenţa goală şi iluminismul, inteligenţa practică, empirismul şi nominalismul anglo-saxon; „prin cufundarea în pluralitatea oarbă a corpurilor individuale riscă un sentiment al neantului" (cine se ocupă cu generalul are acces la sensul ultim al filosoficului şi nu senin sentiment al fiinţei); în fine, acatholia se ipostaziază în exactitatea din matematici, în arta cinematografică.

Aşadar: generalul dă echilibrul ontologic ultim, şi individual este *ultimul* criteriu al fiinţei.

Al doilea dublet de maladii îl compun todetita şi atodetia. Todetia consistă în lipsa „acestui lucru anume", e lipsa individualului, boala lui Platon căutând o anumită cetate-realitate individuală. De această maladie a perfecţiunii suferă şi timpul absolut al lui Newton şi fiinţa lui Parmenide. Ea este şi boala lui Balzac care, după ce a intuit generalul vid nu a mai

[138] *Ibidem*.
[139] *Idem,* p. 31.

reuşit împlântarea lui în situaţii individuale. De todetită suferă, deopotrivă, istoria şi arta, natura şi insul.

Cu atodetia omul refuză conştient unul din termenii fiinţei: individualul. Maladia, una a lucidităţii, izvorăşte din cunoaştere, este boala popoarelor, „simple comentarii" la câte o religie ori etică sau idee, a lui Spionza, a lui Kant („Ahoretic în viaţă, adică lipsit de determinări, kant este atodetic în filosofie"), a lui Tolstoi, a vechii Chine şi a muzicii (muzica „este o splendidă întruchipare a precarităţii ontologice caracteristice culturii şi omenescului rafinat. Are general, are determinaţii inefabile ale acestuia, dar nu are individual"). Atodetia îi pare lui Noica drept „cea mai frumoasă şi superior creatoare maladie a spiritului".

Al treilea dublet e al horetitei şi ahoretiei.

Horetita exprimând „tortura şi exasperarea de a nu putea făptui în acord cu gândul propriu" însoţeşte fenomenele de voinţă şi ţine de marii nerăbdători ori de marii îndurători ai istoriei. Ea adună la un loc, în forma acută, pe Don Quijote, Faust, Niezsche şi Zarathustra, Luceafărul (la Hyperion am putea vorbi de o voinţă de fire), îngerul, – „sufletul frumos", raiul românesc şi Augustin, – pentru horetita cronică.

Ahoretia, refuzul, renunţarea la „horos" (determinaţie) este maladia lui Arjuna din *Bhagavad-Gita*, a anahoretului, a stoicilor, a lui Marc Aureliu şi Epictet, a poeziei. A lui Constantin Noica însuşi. Şi, într-o „formă blajină" – a spiritului românesc. Este aici o consonanţă de idei.

Citind *Şase maladii ale spiritului contemporan*

Ţi vine în minte vorba convalescentului Zarathustra: „Frumoasă nebunie este limbajul; prin ea dansează omul deasupra tuturor lucrurilor". (Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensh über alle Dinge).

Dialogul interior cu gândirea

Ceea ce scrie Mihai Şora ni se arată ca o lucrare neobişnuită. Compendiul gândirii lui Şora trebuie căutat în eseul *Du dialogue Intérieur* (Gallimard,coll. *La Jeune Philosophie*, Paris, 1947), o fermecătoare lucrare de tinereţe, densă, presărată cu teze îndrăzneţe şi inedite. Ceea ce-l făcuse pe Gilson să citească manuscrisul într-o noapte şi să-l recomande pe autor drept speranţă a filosofiei tinere. Odată publicat *Dialogul Interior*, alt nume mare al neotomismului francez, Jaques Maritain, vă îmbrăţişa frenetic interpretarea ontologică privind „determinarea" *ex*-sistenţei înţelese ca IN-sistenţă. Iată ce notează Maritain în *Court Traité de l`Existence et de l`Existant* (Paul Hartmann Editeur, Paris, pag. 26): „Gratuitele retopiri ale conceptelor la care se pretează metoda fenomenologică au avut ca rezultat, la fenomenologii existenţialişti, vidarea completă a cuvântului *a exista* de conţinutul său natural: Aşa cum notează pe drept cuvânt D-l Michel Sora (*Du dialogue Intérieur*, Paris, 1947, pag.30), *ex-sitere* înseamnă nu «a sta în afară de sine însuşi» ci «a sta în afară de cauzele sale» sau «în afara neantului», ţâşnind din noaptea nefiinţei, sau din aceea a simplei posibilităţi, sau a puterii."

Obsesiile şi structurile noeticii lui Şora au rămas fidele formaţiei sale originare, atât în *Sarea pământului* cât şi în recentele şapte dialoguri din *A fi, a face, a avea*. (Cartea românească, 1985).

Modelul dialogului interior ca gândire (nu se spune, undeva, în Platon, că gândirea este, în fond, un „dialog interior"?) trebuie să fi fost vreo *disputatio* din evul de mijloc, atât de drag autorului nostru. În ceea ce priveşte arhitectura ontologiei lui Şora, ea trebuie văzută aşa cum e, adică, aşezată cum se cuvine între *Ipsum Esse* care devine *Este*-le dintâi şi *ens creatum*, regândit şi re-numit drept *sum*-ul *aici-acum-aşa*. Două poziţii filosofice importante trebuie în mod necesar reamintite din *Dialogul Interior*. Prima este răsturnarea produsă de noetica lui Şora în relaţia dintre *ens* şi *transcedentalia*. Se ştie, pentru scolastici, *ens, verum et bonum convertuntur*. Şora va lărgi mai întâi formula şi va spune: „*ens, unum, verum, bonum et pluchrum convertuntur*"; în acestea, numai în primele două, *ens* şi *unum*, fiinţa stă ca-n sine însăşi; în *verum, bonum* şi *pluchrum*, fiinţa se dă ca satisfăcând o „unitate *in-tenţionată*" *verum, bonum et pluchrum NON convertuntur* pentru că nu sunt decât *itinerariul* pe care unitatea *intenţionată* „se aşează în faţa fiinţei", calea pe care o ia pentru a ajunge la ceea ce este. Deci: Fiinţa şi Unul sunt convertibile, *verum, bonum* şi *pluchrum* sunt numai căi către Fiinţă, se pot *re-duce* la Fiinţă. Între palierul prim al lui *ens* şi *unum*, pe de o parte, şi cele trei proprietăţi „primare", din cel de-al doilea palier, pe de altă parte, este un raport de relativizare, ca rezultat al unui act de vizare. Graţie puterii de re-ducere la Fiinţă a celor numite *transcendentalia*, Şora păstrând formula *verum, bonum et pluchrum NON convertuntur* afirmă cu claritate: a). *ens unu met verum convertuntur*; b). *ens, unu met bonum convertuntur*; c). *ens, unum et pluchrum convertuntur.* Aceste trei valori primare, din al doilea palier*, verum, bonum, pluchrum*, „enveloppe l`être", scrie în concluzie, autorul *Dialogului Interior*. A doua reuşită filosofică a *Dialogului Interior* priveşte tipologia mundaneităţii. Există, pentru Mihai Şora, următoarele trei tipuri de lumi: 1. lumea înţeleasă drept «centru dinamic» în care „fiecare existent (*ens*)*,* existentul om, de asemenea*, este* lumea"; 2. lumea ca *universitas entium* unde „fiecare existent, existentul om, de asemenea, este în lume (…), *inmitten der Seienden seiend*;" al treilea înţeles – cel al existentelor *in alio esse.* Avem aşadar, în rezumat, simplificând, următoarele trei propoziţii ontologice ale mundaneităţii: *inesse, inter esse, in alio esse*.

Principiul dialogic al „scării" fiinţei (în verticalitatea ei intimă, non-dimensională, cum ar zice filosoful Mihai Şora) rămâne, cu fidelitate, *Antologia Entis.* Pentru aproprierea poziţiei

ontologice a lui Şora, *Ipsum Esse* trebuie perceput ca „Existare". Înainte de a fixa diferența thomistă dintre *esse* şi *ens*, voi cita câteva rânduri lămuritoare în care Thoma d`Aquino aproximează conceptul de Existare: „Existarea (*ipsum esse*) este ca actul însuşi față de forma însăşi. Căci, dacă spunem că în compusele materiale şi formale, forma este principiul de existență (*principium essendi*) este pentru că suplineşte substanța, al cărei act este existarea (*ipsum esse*)." *Esse* este, astfel, spune un comentator, „*quod est*-ul formei, ea însăşi *quod est*-ul substanței" şi ceea ce face ca substanța să fie un *ens*. Sau, cu cuvintele lui Thoma, din *Contra gentiles*, „forma poate fi numită totuşi *quod est*, ca fiind principiul existenței (*principium essendi*); dar ceea ce este *quod est*-ul însuşi este substanța totală însăşi şi prin existare (*ipsum esse*) este aceea prin care substanța se denomineză ca ființă (*ens*)." Cât priveşte obsesia acelui ens creatum (– un proiect din tinerețe al lui Mihai Şora şi-l propunea ca temă de meditație în *Unité et Pluralité. Notes pour une méthaphysique de «l`ens creatum»*), ea a devenit obsesia lui *sum* înțeles în linia Suarez-Decartes. Când spunem: *Cogito, ergo sum* nu trebuie să uităm că *sum* este un verb al «existenței actuale». *Sum*, ca verb, „îşi include totdeauna în sine propriul participiu prezent", *ens*. Atunci *sum* înseamnă *sum ens.* De aceea, Gilson va zice, în *L`Être et l`Essence*, că Suarez ia o „decizie capitală" atunci când îl gândeşte pe *quidam ens*. Translația dintre Existare şi ființa-actuală se face în temeiul unei importante teze din Suarez, anume: *ens actuidem est quod existens*. Analogia entis funcționează pentru a înlătura discursul echivoc despre Este-le dintâi, această analogie entitativă luminând drumul dintre efect şi cauză. Analogia este, în fond, o proporție. O vorbă, acum, şi despre metoda filosofului Mihai Şora. Metoda, spune el însuşi, este una de „înşurubare în propriu-mi loc". Ceea ce, mutatis mutandis, îmi aminteşte de acel „cuvânt director", *tò dynon,* din Heraclit, în care un filosof al secolului XX încerca să găsească adevărul. *A fi, a face, a avea* este unul interior şi intim. Căci unele din întrebările Tânărului Prieten sau ale Devotatului Amic sunt propriile întrebări şi îndoieli ale lui Şora. Filosoful nu se sfieşte să părăsească adesea chiar Calea şi să meargă prin înfundături fiindcă găsirea şi căutarea sunt atât de solidare şi nu rar sunt de găsit în locuri obscure. În *Verbul şi Numele*, unul din cele şapte dialoguri, Tânărul Prieten vorbeşte despre întrebarea penultimă pe care, mereu, şi-o pune Mai Ştiutorul. Anume acea întrebare privind ființa fiindului, *das Sein des Seiendes*, nicidecum înțelesul arhiverbului total A fi. Avertismentul există, deja, în „patronii" săi spirituali. Şora reabilitează (şi crede că există) în individ un anume „sentiment originar al consistenței indestructibile" şi o „mirare fascinantă în fața felului de a fi *totum simul*, «totul dintr-o dată»". Înțelegem, de aici, că individul, căruia putem să-i spunem ins, este, ca *participatio*, un holomer şi un reST al Este-lui dintâi. Fiindcă, după o vorbă a cuiva, pare-mi-se a lui Alexandre de Hales, *existere* înseamnă *ex alio sistere*.

Un lucru hotărâtor, des subliniat în noua şi frumoasa carte a lui Şora, este *im*plicarea în orice *expli*cație. Căci, în fond, ce poate fi un ştiutor? – decât un *cogito* aşezat în Pliu – ?, –un *ergo sum* (*i.e. existens*) *?* Tot scenariul se desfăşoară ca o cale spre el, spre Verbul Total A fi. Totul în-spre el. Deşi intenția mai adâncă a *cogito*-ului (chiar dacă „Sum, pur şi simplu, ajunge.") rămâne Cuprinsul, totuşi, în acest „*sum* clar dar confuz" va căuta Şora *sentimentul existenței despuiat de orice alt afect.* Şi am găsit în cartea aceasta despre *A fi, a face, a avea* o propoziție cu care cred că s-ar putea „sfârşi" (pentru a reîncepe) orice căutare a ființei şi orice basm al ei. Iat-o: „Mereu în substantivul *ființă* am recădea, nicidecum în purul verb *a fi* nu ne-am desfăta." Şi toată această căutare ține, tocmai fiindcă seamănă mult cu ceea ce caută: acea existență subsistând neîncetat prin sine; şi toată această căutare dă un sentiment fundamental (purificat) şi pur: al Bucuriei plenitudinare. Ca o gnoză înrădăcinată în bucuria supraumană – precum în Brâncuşi al nostru care, prin Opera lui esențialistă, ne aminteşte neobosit că ne-a (re-)dat bucuria pură. Originalitatea ontologiei lui Şora provine şi din metodă (acea înşurubare în sine) – adevărată putere concentrată a unui burghiu fără odihnă. Şi nu numai. A alege „ființialitatea" (ca în dialogul *Actul şi Putința*), a respinge neutrul concept comun de ființă al

uli Duns Scot, a-l gândi pe «tu» ca «pol de inentitate» în loc de *hypokeimenon* sau *subjectum* înseamnă îndrăzneală ce izvorăşte dintr-o cultură temeinică, ajunsă „mediu intern". Disocierile privind conceptul numit „faptul-că", aproximările ipseității (fața actuală a haecceității), determinarea in-sistenței ca interioritate şi intimitate, instituirea cuantorului existențial ∃, „poziția" triunghiului a fi – a face – a avea sunt tot atâtea cugetări subtile ancorate în gândirea europeană de o dialectică neliniştită, suplă şi sigură de sine.

Neantul valah

De vorbeşti despre un om, ori de vorbeşti despre Dumnezeu înseamnă acelaşi lucru: a scormoni cu un beţigaş în excrementele unei mumii.

Buddha însuşi a recunoscut că orice intuiţie a lumii nu-i decât atât.

Atunci cum să nu fie insul românesc un *caz*? Cum să nu fie insul doar un zgomot, o palavră? Am putea spune, atunci foarte simplu, că „Universul va dispărea, nimic nu va fi pierdut, pentru că, la fel de bine, *românul* îi va ţine locul". De ce nu - am putea avea şi altă variantă: „R*omânul* va dispărea, nimic nu va fi pierdut, pentru că, la fel de bine, *palavra* îi va ţine locul"? Noica spera cândva că „se va întâmpla ceva nebunesc în cultura noastră" şi nu vom fi străbatut zadarnic istoria. Dar jumătatea de secol invocată de Noica a trecut şi nimic nebunesc nu s-a întâmplat în cultura noastră. Chiar dacă Noica scria „frumos", diagnosticul pe care el îl pune românului este de o cruzime fără pereche, anume că suntem maeştri „*ai destinului fără obiect*". Aş traduce destinul fără obiect ca pe un mod de a-ţi trăi moartea fără să te opui în contra a nimic. Trecând de la ins la România, voi adapta formula şi voi zice că România este frumoasa stăpână a unui destin în gol. Soarta insului românesc nu poate fi decât ceea ce ne mai poate învăţa cuvântul soartă: o ieşire, o deschidere spre lumea înlumită; dacă are această deschidere un rost sau nu , nu pot răspunde decât că soarta însăşi este şi ea o zvârlire hazardată fără rost, astfel că românul moare înainte de a-şi vedea faţa. Ín ceea ce priveşte genurile existenţei, *insul gri*, ca-n metafora din *Ghirlanda preţioasă*, înclină masculinul şi femininul până când le declină în adiaphoria neutrului. Masculinul şi femininul sunt atât de zadarnice încât mai bine n-ar fi fost să fie decât ne-utre. Masculinul are o soartă inversă lucrului în sine atunci când vacuitatea feminină e ca un himen neatins, îndepărtat, fără margini. Acelaşi lucru să fie introversiunea secretă a masculinului şi femininului cu strania ieşire a unuia dintr-altul? Insul românesc se află în acelaşi timp şi în vreme şi în loc.

Mircea Vulcănescu vorbea îngereşte că „discriminările Insului se potrivesc ideii dumnezeirii româneşti", dar Dumnezeu este un *co-operator negativ* şi Insul nu se arată decât ca un „ins tăgăduitor şi stricător amestecat". Insul românesc este un diavol necalificat.

Românul nu există decât din întâmplare, iar căderea lui în lume nu-i decât o petrecere. Numai că limba română îl ajută iarăşi să pălăvrăgească şi, în loc de *es gibt* sau *il y a,* el vine şi îţi spune că petrecerea lui care îi face de petrecanie poate fi şi un fel de *Werden,* poate fi şi *Hestia*, poate fi şi *Zeit*.

Nu numai limba română este o autoperversiune în vid. Cioran a scris în franţuzeşte o scurtă capodoperă de autosacrificiu al sensului, *Rugăciunea unui Dac*: „Dans les accès de désepoir le seul recours salutaire est l'appel à un désespoir plus grand. Aucune consolation raisonnable n'étant efficace, il faut s'accrocher à un vertige qui rivalise avec le vôtre, qui le dépasse même. La supériorité qu'a la négation sur toute forme de foi éclate aux moments où l'envie d'en finir est particulièrement puissante. Toute ma vie, dans ma jeunesse surtout, *La prière d'un Dace* m'a aidé à résister à la tentation de mettre un terme à tout ça. Il n'est peut-être pas inutile de signaler ici que la dernière page du *Précis de décomposition,* mon premier livre écrit en français, est, par le ton et la violence, très proche des excès du Dace. Plus d'un Occidental a décelé dans la littérature roumaine une note sombre, étrange chez un peuple réputé frivole. Cette raison précise, aux conditions historiques, aux épreuves ininterrompues d'un pays à la merci de tel ou tel empire. La fait est que dans la page en question tout finit mal, tout avorte, et que les échecs y sont mis sur le compte du Destin, instance suprême des vaincus. Quel peuple! Le plus passif, le moins révolutionaire qu'on puisse imaginer, le plus sage, à la fois dans le bon et le mauvis sens du mot, et qui vous donne l'impression qu'ayant tout compris, il ne peut s'élever ni s'abaisser à une illusion. Plus on vit, plus on se répète que

même si on a vécu des années et des années loin lui, on n'échappera jamais à une malchance originelle, à un legs funeste qui ruine toute velléité d'espoir. La *Prière d'un Dace* est l'expression exaspérér, extrême, du *néant valaque*, d'une malédiction sans précédent, frappant un coin du monde saboté par les dieux. Ce Dace, évidement, parle en son nom, mais son inconsolation a des recines trop profundes pour qu'on puisse la réduire à une fatalité individuelle. A la vérité, nous procédons tout de Lui, nous perpétuons son amerture et sa rage, à jamais entourés du nimbe de nos défaites.

N'oublions pas de rappeler que le poète était jeune lorsqu'il écrivit cette effrayante et exaltante mise en cause de l'existence. Une telle apothéose négative ne pouvait avoir un sens que si elle émanait d'une vitalité intacte, d'une plénitudine se retournant contre elle-même. Un vieillard déçu n'intrige personne. Mais être revenu de tout dès les premières perplexités se ramène à un saut dans la sagesse qui vous marque pout toujouurs. Qu'Eminescu ait tout compris dès le début, sa prière, la plus clairvoyante, le plus impitoyable qu'on ait jamais écrite, est là pour le prouver".

Toată contra-creaţia lui Cioran este un comentariu amar la *Rugăciunea unui Dac.* Nihilismul eminescian este prezent inconştient şi atemporal. Nu numai ultimele două file din *Manualul de descompunere* sunt un blestem de sine. Nihilismul este prin excelenţă *adiaphoria,* cuvânt pe care-l ştiau bine şi Eminescu şi Nietzsche. Eminescu şi-l notează chiar în caietul în care traducea din C*ritica raţiunii pure* a lui Kant. Determinarea greacă a nihilismului se află în *Voinţa de Putere* (paragrafele 239 şi 246). Nietzsche identifică nihilismul prin cuvântul *adiaphora*; astfel Socrate şi filosofii postsocratici ar reprezenta formele tipice ale decadenţei între care: anarhismul şi nihilismul (*adiaphora* - par.239).

„Problema filosofului şi a omului ştiinţific" - (paragraf 246) vorbeşte despre *marea adiaphorie* (anume: „obiectivitatea considerată ca dezagregare a voinţei", presupusă faţă de instinctele violente: „o specie de izolare, o poziţie excepţională, o rezistenţă faţă de instinctele normale").

Care este înţelesul grec al indiferenţei, *adiaphoria*?

Verbul *adiaphoreo* înseamnă: 1) - a nu diferi de; 2) - a fi indiferent faţă de... *Adiaphoria* înseamnă indiferenţă. *Adiaphoros* înseamnă: 1) - nonindiferent; 2) - indiferent, lucruri indiferente (nici bune, nici rele).

Ce este *diaphora*?

I - *diferenţă* 1) diferenţă, diversitate; de ex. - a fi diferent (diaphoran echein) sau diferenţa de la Dumnezeu la om (thêoy pros antropon)

II - diferendul, dezacordul, contestaţia

III - acţiunea de a se îndepărta, de a se duce dincolo de cealaltă parte.

Verbul *diaphoreo* cunoaşte următoarele înţelesuri:

I - (dia - marcând separaţia)

1) - a dispersa, a răspândi;

2) - a risipi;

3) - a sparge, a deşira;

4) - a dizolva;

5) - a fi nesigur

II - (dia- marcând transportarea) - a face să evacuezi umorile corpului.

Diaphoros înseamnă:

A) - care diferă

I - diferent ca substantiv, *to*

to diaphoron, înseamnă diferență;
II - care se distinge, superior, remarcabil;
B) - care diferă ca părere, ca sentiment
I - care este în dezacord
1) - partea adversă;
2) - diferendul;
3) - diferență
II - care contrariază

Verbul latin care corespunde lui *diaphoreo*, este *differe* (fero, ferre, tuli, latum). Sensul verbului *fero* este de a purta, a duce, a transporta. Cei mai importanți compuşi ar fi: *ablatio, suffero, transfero*.

Ce ar fi atunci *nihilismul adiaphoretic*? Marea adiaphorie ar consta în indiferență, nici-nici, nepăsare („nepăsarea tristă" cum spunea Eminescu), apatie (în sens etimologic), o *lăsare de a fi*.

Cine îşi aminteşte o însemnare a lui Eminescu despre *Indifferențialul, Mors, Nirwana*? Luceafărul (purtătorul de lumină: lux fero) nu poate ferici (ferax) pe nimeni, el are o altă soartă (fortuna); povestea lui alegorică este *o transcriere metaforică*. Suferire înseamnă suportare, a sta sub, şi el trimite cu gândul la *subiectul* grec.

Care sunt secretele lui suppositum, subjectum şi hypokeimenon?

Pentru Nietzsche există mai multe straturi ale nihilismului: 1) - nihilismul ca *preformă a nihilismului*; 2) - *nihilismul incomplet*; 3) - *nihilismul extrem*; 4) - *nihilismul activ*; 5) - *nihilismul pasiv*; 6) - *nihilismul extrem-activ ca nihilism clasico-extatic*. Despre această formă a nihilismului extatic activ şi radical Nietzsche spune că ar putea fi *un mod divin de a gândi* (*Voința de putere*, nr.15)

Acum, acest *nihilism extatic* nu mai poate fi gândit ca o „nostalgie a neantului". În *Voința de putere* există mai multe cercuri ale esenței *nihilismelor* care se întrepătrund, aproape se suprapun, se îndepărtează, se contrazic sau se întâlnesc.

Nihilismul mahayanic este diseminat în toată opera lui Cioran. *Doctrina vacuității* a lui Nāgārjuna pare a fi fost scrisă şi pentru fiul preotului din Răşinari. O însemnare din „*De l'inconvenient d'être né*" e lămuritoare: „Je ne m'arrête pas davantage devant celle du poète qui, vivant, ne songea qu'à sa dissolution finale. D'autres noms me poursuivent, des noms d'ailleurs, liés à une vision bien faite pour expulser de l'espirit toutes les obsessions, même les funèbres. Nāgārjuna, Chandrakîrti, Çantideva –, pourfendeurs non pareils, dialecticiens travaillés par l'obsession du salut, acrobates et apôtres de la Vacuité..., pour qui, sages entre les sages, l'univers n'était qu'un mot..."

Ce să însemne că Universul nu este decât un cuvânt? Dacă Universul nu este decât un cuvânt, atunci ce este cuvântul? Cuvântul este un convent, o convenție, o înțelegere. Înțelegerea (*inter-lego*) este o *traversare fără distrugere* a Universului care (*Unum-versus*) este şi el o *versiune salvată*.

A salva o monadă fără ferestre este imposibil pentru că monada ar atinge perfecțiunea, iar perfecțiunea nu e decât o săvârşire fără desăvârşire. Monada, altfel decât în Leibnitz, trebuie să aibă ferestre; ori fereastra înseamnă exod în exterioritate. Nu există Univers ci numai o *universanță*. Ín ceea ce priveşte iluminările ascunse ale *Neantului valah*, viziunile Dacului se nasc din subtilitățile obscure ale *Imnului către Prajapati,* imn vedic care a catalizat *Rugăciunea unui Dac*. Ín corolar, Eminescu îi oferă lui Prajapati următoarele puteri propoziționale:

- Prajapati îi dă Dacului ochii care văd lumina zilei;
- zeul îi umple inima cu farmecele milei;
- versul lui Prajapati se exprimă printr-o voce melodică;
- mersul zeului este auzit în vuietul de vânturi.

Observăm încercarea lui Eminescu de a cuprinde cele cinci simțuri elementare: ochiul care vede, urechea care aude, mersul, simțirea ce aude cântecul, inima plină de pharmakon-ul milei.

„Şi tot pe lâng-aceasta cerşesc înc-un adaos". Adaosul cerşit se interpretează ontologic drept încă un dar pe deasupra; poetul scrie: „îmi dete ochii" şi „cerşesc înc-un adaos". Prajapati dăruieşte şi Dacul cere. Prajapati este aici distribuitorul care împarte daruri. *A da* şi *a căpăta* („a primi") sunt unul şi acelaşi lucru.

Supra-darul este ceva dincolo de dat, este ex-ceptul. Ex-cepția e ex-ousia, extra-Ființa, adică datul înafara Ființei, dincolo de Ființă.

Atunci versul:

Să-ngăduie intrarea-mi în vecinicul repaos! devine transparent cu toată strania lui obscuritate referențială. Intrarea în vecinicul repaos ar fi traducerea sintagmei sanskrite „nigantum santim", cunoscută lui Eminescu din *Gramatica sanskrită* a lui Bopp.

În textele privitoare la sacrificiu, cuvântul santi (provenind din rădăcina *sham* - „a se repaosa") înseamnă nu numai pace, repaos, tăcere, calm ci şi a ucide, a (se) desăvârşi, a se stinge. Eminescu, într-o variantă, intitulase *Rugăciunea unui Dac*, – *Nirvana* („nir"- „vana", adică „fără suflare"; stingere, deci). Latinescul „pax" sălăşluieşte în acelaşi orizont cu „pangere"şi sanskritul „posa", însemnând „legătorul" morții. Comentatorii lui Eminescu n-au ştiut că Prajapati joacă atât rolul sacrificatorului şi „natura-reală a sacrificiului este în chip egal indicată prin întrebuințarea rădăcinii *sham* în *Rig-Veda*, V, 43, 4, aceste brațe care „dau lovitura de grație" regelui Soma (somasya ye shamitara)".

Cosmologia vedică nu aşază în eternul început decât „Identitatea Supremă" a „Acestui Un" (tad ekam - fără distincție între Ființă şi neFiință). Cel ce ucide şi dragonul ucis - adică sacrificatorul şi sacrificatul - sunt unul. „Devenit numele însuşi al Sacrificiului şi modelul arhetipal al sacrificantului - scrie Gêrard Leconte în prefața la *Doctrina Sacrificiului*, de Ananda K. Coomaraswamy - Prajapati reprezintă imolația voluntară de sine". Pentru a da naştere Universului în începutul lumii, Prajapati se autodistruge.

Ex-cesele Dacului sunt din lotul ex-cepției. Sunt aparținătoare excendenței. Excesele sunt o „depăşire" a condiției de subiect. În limbajul biblic, *excessus* este traducerea extazului, *ekstasis*.

Cioran, vorbind despre excesele ekstatice ale Dacului eminescian, interpretează pur şi simplu ek-sistența. Revelează: o ekstază.

Neantul valah, prin excesele Dacului, începe printr-o ekstază. Verbul ekstazei este *ezistémi*: a transporta, a se pune în afară de sine şi (intranzitiv) a fi înafară de sine, a pierde rațiunea, a se îndepărta. Neantul acesta ekstatic este invizibil şi de negrăit, o depăşire a datului, o metaforă descriind tulburata exterioritate, o trăire a absenței irației.

Neantul valah începe printr-o ekstază.

Extaza nu-i decât începutul *kenozei* şi consubstanțialitatea vidă a timpului în timp.

Vidul abstras şi pur îmbogățeşte, în vremea care se dă îngrijorării, vacuitatea.

Stranietatea unui popor e pragul atins de vacuizare şi vacuitate. Oare ce-i pragul dacă nu pseudonimul unei traversări fără rost, fără-rostul fiind chiar rostul pur al traversării? „Găteşte-te, găteşte-te, pregăteşte-te" stă scris în *Prajña Paramita* şi cu greu vom înțelege de ce în sanscrită lucrul acesta straniu se spune la fel: *gate, gate, paramgate...*

Căzutul în cosmos

„**Omul fără destin" şi omul-„caz**"

„A exista este – pentru Cioran – o stare la fel de puţin conceptibilă precum contrariul său". Ba chiar mult mai greu de conceput.

Nu este grei de conceput existenţa (totuşi), ci este lipsit de sens a o concepe. Nu cei ce zac în oceanul mediocrităţii, nu turma, nu normalii sunt inşi care să dea seama de existenţă. Nu îngerii banali ai vieţii, ci demonii care iau foc şi demonii care se automutilează. „Cazul" contează în om. Cioran ar fi trebuit să scrie o *Apocalipsă a omului fără destin*, nu o *Antropologie filozofică*; pentru că revelaţia „cazului" numai ea poate fi, numai ea poate da seamă despre ek-staza existenţeo. Revelaţiile extatice ale existenţei ne arată omul în toată căderea lui:

- vulnerabil ca o rană deschisă;
- îngrozit de căderea în timp;
- incapabil de a fi esenţial;
- subiect al unui nihilism care cu greu devine masculin.

Extaza (ezistemi) ca ekstasis este existenţa şi metafora transportării dincolo, aşezarea în afara de sine, sensibilitatea neagră de a fi în afara ta. Ce este extaza decât o distrugere, o îndepărătare. Ontologic vorbind, dacă mai putem vorbi ontologic, extaza existenţială ne relevează cinci apocalipse:

1) diferendul;
2) ex-stazul;
3) timpul (Zeit) care este decădere, deşirare, o extază cronică:
4) distrugere;
5) dispensaţie contică (Zwiefalt; Zwiechensein).

În eseul *Omul fără destin*, Cioran ne avertizează: „Să nu aveţi încredere în omul care nu poate deveni un «caz»".

Dacă traducem ceea ce spune Cioran, Cioran are dreptate. Ex-sistenţa este o de-venire, *o cădere în timp*. Şi omul nu poate deveni autentic decât conceptul ca un ex-sistent, adică un caz. Lucrurile se pot explica dacă le complicăm. Şi invers.

În româneşte caz are substantivul – substanţa, deci. Aşadar, intrând în funcţiune, subiectul este un caz; el cade de la nume – trecând prin generaţie, donaţie, locaţie, ablaţie – în vocaţie. Vocaţia nu este altceva decât strigătul di vocativ. Aceasta este vocea fiiţei, deci strigătul căderii în cosmos.

Cazul uman este serios, autentic numai când fatalitatea apare ca o sabie a lui Damokles. Cazul uman este mistuit de obsesii grele, consumat de pasiuni uriaşe, prăbuşit sub vicii întunecate.

„Totul se reduce în lumea aceasta – scrie Cioran în *Omul fără destin* la a avea destin, şi a avea destin înseamnă a vieţui în timp cu sentimentul ireparabilului.

Ştii atunci că temporabilitatea nu mai face decât să actualizeze progresiv punctele negre ale existenţei tale, să explici teze anumite permise, de care eşti iresponsabil şi să-ţi arate în fiecare moment că pentru tine nu există uitare şi nici o salvare prin subiect. „*Frica de timp* este esenţa întâmplării de *a avea destin*".

Numai cine se poate înălţa la propria-i esenţă poate deveni un caz şi astfel poate reprezenta un destin, dar şi acest caz, şi acest om cu destin nu poate deveni decât o copie a omului esenţial, pentru că re-prezentarea este ea însăşi prezenţă secundă. Un simulacru al esenţei.

Dacă, în *Exod*, Dumnezeu îi spune lui Moise „Ego sum, qui sum", nici înţelegându-l pe cel de-al doilea *sum* ca *essentia* nu vom găsi fiinţa esenţială.

Nu-i Dumnezeu un păstor nemilos şi lăudăros peste măsură? Nu-i toată teologia negativă un concurs de propoziţii smintitoare? Acel al doilea *sum* poate fi *essentia* (ousia) sau *ens actu*, ori nici aceasta nu scapă de respiraţia hotărând viaţa ce ek-sistă tocmai căzând, îndreptându-se spre moarte.

Fiindcă disputele metafizice ne amintesc că *sum* ca *ens actu* este un *ens existens.* Ce-i esenţail, fie om esenţial, fie Dumnezeu esenţial, nu-i decât un fiind căzător. Ce-i Dumnezeu decât un fügrer, homosexual la început, impotent mai tîrziu, care aşteaptă să moară pentru că n-a fost asasinat. El şi-a delapidat întregul capital de cruzime, simulând că plăsmuieşte şi creează. Dacă lumea ar fi opera lui, judecându-l după ceastă „operă", Dumnezeu nu este decât un repetent oarecare.

Nihilismul bărbătesc ne provoacă prin Cioran cu aceste vorbe: „Nu poţi trăi decât murind. Moartea începe odată cu viaţa". Nu poate întrevede fericirea decât cine s-a convins de nonsensul lumii. Experienţa abisală a omului, autoritatea eşecului, revelaţia nopţii sufletului, a trăi fără fundamentare, a scrie la negativ, nu sunt decât vorbe, vorbe.

Descoperind o „variantă liniştită a Apocalipsei", într-un vers din Saint-John Perse: „Et l'étoile apatride chemine dans les hauteurs du siècle vert", Cioran îndrăzneşte să creadă: „Universul va dispărea, nimic nu va fi pierdut, pentru că, la fel de bine limbajul îi va ţine locul". Acestea n-ar putea fi decât ficţiuni ale literaturii şi iluzii ale filosofiei. Omul rămâne „fiinţa torturată aruncată morţii".

Turma şi spaima de ierarhie

Are destin numai cazul uman, adică cel ce are frică de timp. Cine n-are frică de timp intră în turmă. Omul turmei nu este om fiindcă, după o poveste faustică, omul este al humei[140], iar zeiţa care îl are în grijă este chiar Grija. „Cu cât deteşti mai mult oamenii, scrie Cioran în *Mărturisiri şi anateme*, cu atât eşti mai copt pentru Dumnezeu, pentru un dialog cu nimeni".

Turma nu cunoaşte umilirea de a muri, iar cel ce cade în timp este în căutarea excepţiei. *Experienţă de ecorşeu* nu are decât omul înspăimântat până la paroxism de timp: omul sub vreme.

În *Ispita de a exista*, Cioran re-cunoaşte că „marele da este acel da către moarte", că vederea distrugerii noastre se aşează în vedenia unui vid ciudat, că fiecare dintre noi nu va fi decât „conchistadorul unui continent de minciuni". „je savais le néant par coeur..." – mărturiseşte Cioran, şi, cel puţin, *eu nu mă voi îndoi nici o clipă de ştiinţa lui.*

Specialist în teoria şi practica morţii, inspirat al Nirvanei, hermeneut exaltat al indiferenţei – iată câţiva dintre Cioranii marii adiaphorii.

Adiaphoria este pentru nihilismul grec in-diferenţă. Dar Cioran este un caz mai complicat:

a) – el este indiferent la diferenţe şi diferende;
b) – este un caz care diferenţiază indiferenţele;
c) – este cazul care diferenţiază Diferenţa;
d) – este un indiferent la indiferenţă şi mai ales este cazul care toate acestea le trăieşte în extază, le excită, le poleieşte, ni le arată, le dă viaţă şi le asasinează.

Brusc îţi poate spune că ai vedenii, că eşti surd, că eşti mut; că aşa ceva nu există, el n-a văzut, n-a spus, n-a auzit şi mai ales tu nici nu exişti. Şi, culmea Apocalipsei: Cioran este doar o eroare în planul imaginaţiei lui Dumnezeu, el nici n-a existat.

[140] *Homo* (om) şi *humus* (humă, pământ).

Cine cade în Cosmos (cum se exprimă în nişte scrisori de dragoste Nae Ionescu) trebuie să devină supraom căci altfel nu scapă de legile turmei.

Virtuţile turmei le ştim din Nietzsche: inerţie activă 1) – în cofidenţă; 2) – în veneraţie; 3) – în sensul adevărului; 4) – în simpatie; 5) – în imparţialitate; 6) – în loialitate; 7) – în toleranţă.

Omul care cade în Cosmos se află deasupra, iar omul nobil al excepţiei vrea să se ridice deasupra pentru că turma urăşte ierarhia şi iubeşte ceea ce se află la mijloc în chip mediocru.

Ex-cepţia este pericol şi duşman. Ex-cepţia superioară este ceea ce a căutat turma să transforme în lumea ei servitoare; încercând să dea existenţelor excepţionale, superioare, rol de conducători sau de păstori şi veghetori. Peste tot turma caută consolare că nu există decât fiinţe asemenea ei. Toată „ontologia" turmei este forţarea de a prinde realitatea prin orice fel de act reprehensibil. Instinctul de turmă este un carnaval întreprind de nişte zeroruri totalizate într-o lume în care este o virtute a fi o nulitate. Turma nu vrea altceva decât di sclavă să devină suverană.

„Omul nobil"

Lumea nu este o duzină de fiinzi în care toţi oamenii şi-ar face meseria după cum îi învaţă un unic păstor al turmei („al fiinţei").

Omul nu mai este un ostatec al egalităţii. Omul excepţiei nu poate fi un convertit fiindcă el însuşi trebuie să devină *in-vertitor*. Urma pe care o lasă el în lumea trebuie să aibă o semnificaţie excepţională.

S-a sfârşit cu „*platonismul pentru «popor»*". Maeştrii politicieni ai haosului trebuie să accepte dezvăţătura pe care le-o administrează noua ierarhie a valorilor. E drept, suveranitatea catholică rămâne o mare întrebare. Ierarhia valorilor are nevoie de un chip nou. În acest joc universal care nădăjduieşte să dea consistenţă inconsistentului trebuie să vedem ceea ce este invizibil: adică Voinţa de Putere ca esenţă.

Acea Eternă Reîntoarcere a identicului constituie „cel mai mare obstacol al deveniri". Ori, devenirea este, după Nietzsche, „fiindul în totalitatea sa. care n-are nic-o valoare". În aceste con-text supraomul este atributul unei lumi rechiziţionate de existenţă. „Supra" din *supra*-Om este, evident, o negaţie. Supraomul, în viziunea lui Nietzsche, este *sensul Pământului*; numai că nu ştim ce este acela sens. Este poate un participiu al lui *sum*. *Über* înseamnă „deasupra" (conţine idea de superioritate) şi este acelaşi lucru cu grecescul *hyper*.

Superba germană are şi cuvântul übrig care însemnă „rămâietor", re-stant.

Mensch (om) face parte, în germană, din familia lui a gândi. Meinen: dragoste. Tot aşa precum sanskrita îl are pe mângate, greaca pe „dori" (menô), „spirit" (menos) „a lua" (menthanô), latina pe „a-şi aminti" (memento), iar gotica pe eu gândesc (man), „gândire" (munds), om, fiinţă gânditoare (Mensh), dar şi iluzia budiştilor, *maya*, provine din aceeaşi familie a lui *matri* care înseamnă măsură.

Ce-i supraomul dumitale, domnule Nietzsche? – ne vine să întrebăm. O depăşire a măsurii, o transgresare a iluziei?

O metaforă nihilistă? În termenii tehnici ai metafizicii supraomul este subiectul care se prezintă ca supraiect. O sublimare cerşită de spiritul care vrea să fie incondiţionat. Această sublimare trebuie scrisă cu numele ei german: aufzuheben. Sublimarea aminteşte de hegelianul Aufheben. Fiind o traducere a lui *epekeina tes ousias* (Platon), *akatalepton* (Grigore de Nyssa), *tollere* (Cicero).

Aufheben (exprimând supraluarea, ridicare, înălţarea, depăşirea) se extrage din rădăcina indoeuropeană Kap-II (la fel ca sanscritul kapati, grecescul captô, latineştile capere şi

capax, goticele hafjan (a lua) şi giban (a da) şi germanicele heben (a se ridica, a se înălța), haben (a avea), geben (a da) şi Gabe (datul)).

Thoma d'Aquino vedea omul ca un receptacol al Ființei, un *capax entis*.

Über-Mensch este antologia culeasă din: *epekeina tes ousias* (Platon), *exigentia essentiae* (Leibnitz), *Aufheben* (Hegel) – adică omul ex-cepțional.

E veşnica încercare a omului de a fi esențial („*Omule, devino esențail*!" – formula lui Angelus Silesius din *Pelerinul cherubinic* – se află într-unul din caietele de tinerețe ale lui Cioran), de a fi *om nobil*.

În finalul unui text despre Beckett, Cioran spune că scriind despre autorul lui *Sans* s-a gândit în fiecare clipă la omul lui eister Eckhart şi Nietzsche. În zadar însă: „Le troupeau dispersé sera planétaire devant lequel les nations se proterneront, dans un effarement voisin de l'extase. L'univers agenouillé, un chapitre important de l'histoire sera clos. Puis commercera la dislocation du nouveau ègne, et retour au désordre primitif, à la vieille anarchie; les haines et les vices étouffés resurgiront et, avec eux, les tyrans mineurs des cycles expirés. Après le grand esclavage quelconque. Mais au sortir d'une servitude monumentale, ceux qui y auront servécu seront fiers de leur honte et de leur peur, et, victimes hors ligne, en célébreront le souvenir.

Dürer este mon prophète. Plus je contemple le défilé des siècles, plus je me persuade que l'unique image susceptible d'en révéler le sens este celle des Cavaliers de l'Apocalypse" (E M. Cioran, *Histoire et Utopie, Gallimard,* 1960, p. 73-74).

Ori de vorbeşti despre om, ori de vorbeşti despre Dumnezeu înseamnă acelaşi lucru: a scormoni cu un bețigaş în excrementele unei mumii.

Creația barată

Fără comentarii:

„A comtempler cette Création baclée, comment ne pas en incriminer l'auteur, comment surtout le croire habile ou simplement adroit? N'importe quel autre dieu eût fait montre de plus de compétence ou d'équilibre que lui: erreurs et gâchis où que l'on regarde! Impossible de l'absoudre, mais impossible aussi de ne pas le comprendre. Et nous le comprenons par tout ce qui en nous fragmentaire, inachevé, et mal venu. Son entreprise porte les stigmates du povisoire, et cependant ce n'est pas le temps qui lui manqua pour la mener à bien. Il fut, pour notre malheur, inexplicablement pressé. Par une ingratitude légitime, et pour lui faire sentir notre mauvaise humeur, nous nous employons – experts en contre–Création – à détériorer son édifice, à rendre encore plus piètre une oeuvre compromise déjà au départ. Sans doute serait-il plus sage et pus élégant de n'y point toucher, de la laisser telle quelle, de ne pas nous venger sur elle de ses incapacités à lui; mais, comme il nous a trasmis ses défauts, nous ne saurions avoir des ménagements à son égard. Si, à tout prendre, nous le préférons aux hommes, cela ne le met pas à l'écart de nos hargens. Peut-être ne l'avons nous conçu que pour justifier et régénérer nos révoltes, leur donner un objet digne d'elle, les empêcher de s'exténuer et de s'avilir, en les rechaussant par l'abus ravigotant du sacrilège, réplique aux séductions et aux arguments du découragement. On n'en finit jamais avec Dieu. Le traiter d'égal à égal, en ennemi"...

A-l putea duşmăni pe Dumnezeu este dingurul nostru noroc. Cu condiția să uităm un lucru fără importanță: că Dumnezeu nu există.

Căderea de-a fi

Undoire şi cădere

Ens înţeles ca *undoire a Fiinţei şi a fiindului*, în sensul verbal – de *act al Fiinţei* şi, totodată, în sensul nominal drept *ceea ce este*[141] – are în limba română luminile Fiinţei însăşi şi tăria individualităţii insului. Ens, Fiinţa-ins, traduce grecescul (e)on. Mutaţiile *eon-ens-ins* le-a rpstit Samuil Micu în cel mai limpede chip ce se păstrează în rostirea filosofică românească: „*Ce grecii on, latinii ens zic l-am putea zice: ce este, şi mai re scurt, îl vom zice cu un cuvânt chiar românesc, adecă îns, care vine dela ens latinesc*". (*De Îns şi de Neîns, adecă dece este mai de ce nu este*[142]). Acest caz de înţelegere fundamentală a lui Ens ca Îns face să răsară şi să rămână pentru gînul românesc în mod explicit o adâncă poibilitate: metafizica ensistenţei ontico-ontologică a lui Ens ca Fiinţă-Ins.

Exemplul fundamental pe care ni-l dă *Învăţătura Matafizicii* încheie pentru totdeauna „evoluţia ciudată a latinescului ens în româneşte" (cum crede Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenţei*), punând capăt şi întregii poveşti care l-ar purta pe ins nu de la Ens ci de la ipse, cum cred dicţionarele limbii române.

Cantemir, în *Ştiinţa tainică a indescriptibilei imagini*, încearcă să culeagă nimicul din Fiinţă (nihil de Ente) şi să ridice de la gândul de la nimic la Fiinţă (à nihil ad Ens), susţinând contemplaţia în discernerea purei şi simplei *indiferenţe inter ens et ens,* sub înţelesul de între a fi şi a fi între fire şi fire, între ins şi ins.

Eon, id est *ens*, este numit de ştiinţa speculativă a grecilor *hoouneken esti noema* – de ce gândirea este prezentă[143].

Pentru *noema* gândirea germană spune *Gedanc* şi în seamnă „inimă", „adâncul inimii"[144], interiorul omenescului; în româneşte spunem pentru „noema" – noimă – înţeles, tâlc, sens, gând.

Apropierea gândirii, ceea ce are prorpiu noima consistentă în căile lui Ens în-spre Fiinţă şi către Ins este *Un-doirea* entitativă a Fiinţei şi Insului (prin «un-doire» trebuie subânţeles Pliul eontic, *Zwiefalt*, Fiinţa-devenire, Hestia).

Noima este prezenţa raţiunii un-doirii care n-a fost nicicând rostită[145] astfel şi care trebuie să pună în lumină *co*-apatenenţa ontico-ontologică.

Numai înţelesul aparţinând noimei poate gândi un-doi-rea entitativă: *căci*, spune Parmenide, *separat de eon tu nu poţi să găseşti noema*[146]. Gândirea, înţeleasă ca noimă, tâlc, ca o cumpănă de munte cu doi versanţi: închipuind răsăritul, amiaza şi apusul gândului, nu poate să se despartă de *eon* (id est *ens*) înţeles ca Fiinţă şi Ins, fiindcă nimeni altcineva decât insul-cel-mic ar putea gândi Fiinţa-cea-mare. El – insul cel mic – „fiinţa cea mutilată", – subiectul celor ce sunt, – aşezat sub stări, hypokeimenon, *sub*jectum, asigură subsistenţa şi îi va da sub-stanţă. Substanţa care este, adesea, Fiinţa.

De aceea ne învaţă gândirea greacă: Eon-ul adună şi aşază în rostire, cheamă întru apartenenţă Fiinţa şi Insul ca *hyparchein* ce pune totul în lucrare, „căci *noein* percepe numai acest lucru unic numit în fragmentul parmenidian VI: *eon emmenai: fiindul-prezent (das*

[141] Martin Heidegger, *Moira*, în *Essais et conférences*, trad. franc, ed. cit. p. 289 sq. V., de asemenea nota 3, p. 289.
[142] Samuil Micu, *Învăţătura metafizicii,* în *Scrieri filozofice,* studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 79.
[143] Martin Heidegger, *Moira, ed. cit.*, p. 292-293.
[144] *Idem,* p. 293.
[145] *Ibidem*.
[146] Parmenide, *fragm.* VIII, 35 sq., apud Heidegger, *op. cit.* p. 296.

Anvesend) în prezența sa[147]". Parmenide ne învață că trebuie să gândim esența limbajului pornind de la rostirea înțeleasă ca logos şi physis.

Apartenența gândirii la Ființă se adăposteşte intantaneu şi deplin în misterul identității: *to auto;* „Pliul eon-ului, prezența lucrurilor prezente, spune Heidegger, adună la sine gândirea[148]".

Pentru a descifra *enigma eontică* a identicului trebuie să *depliem Pliul.* Credem că Ens oferă o cale luminoasă de pătrundere în un-doilea în-spre Ființă şi către Ins făcând înțelesul să apară. Aici este noima sustanțială a insului, el nu mai trebuie să „participe" al Ființă – el *este* dintotdeauna ființă entitativă. Esența metafizicii aristotelice care ne învață apartenența (*to hyparchein*) generalului la individual, ontologic vorbind, apartenența predicatului la subiect, din punctul de vede logic, – este individualul –, „substanța primă", substratul tuturor atributelor. Aşadar individualul este *prote ousia, hypokeimenon*, *tode ti*. Lucrul cel mai importanteste găsirea esenței. Esența este *ousia*, (participiu de la *einai* = a fi, este a doua substanță (*deutera ousia*), adică *eidos*-ul prezența, evenimentul, a fi (fiirea), conul. Noetica aceasta, urmând viața şi petrecerea gândurilor, trebuie să vadă gândurile din străfunduri în temeiul lor până în anarhia ce le desprinde, pentru o clipă ori un veac, după cât sună nevoia, de arheul dominant.

De la „regia gândirii nenființate" până la ființa gândului şi răs-gândirea anastrofică este întreaga poveste a insului-Om-Subiect, care trebuie să ob-iectiveze universalele. Oare nu este intuirea subiectivă a eului o intuire a ființei şi astfel o cădere a sinelui „ek-sistențial" din starea subtanțială în prezența înglobală a Sinelui „en-sistențial"?

Orice tentație a spiritului de a fi liber şi nou se bazează *pe o altă năzuință* de ființare, îndreptând subiectivitatea omenească spre o anarhie a existării. Orice gândire unică-fundamentală trebuie saturată de Sene, care poate fi: adevărul, opoziția, repetiția, spiritul absolut, lucrul în sine, omul superior ca *ens increatum*, Sinea omului interior, existența-cu-conştiința-fericită, reîntoarcerea la identic, istoria, Idea, energeia, entelehia, arheul, răspunderea,

Căderea de-a fi. Ens are căderea de a se deschide spre ființă şi către ins. Aceasta este esența lui, şi nu numai a lui, pe care o vom numi-o CASUS ENTIS. Căderea de-a fi a ek-sistenței în-spre interioritatea eontică mai adâncă, spre temeiul lăuntric este esența gândirii însăşi. Este eksistența năzuind în-spre ensistență. Căderea lui Ens în subiectivitate e ca o contemplație : marea învățătură a cauzelor îşi eliberează pecetea spre „ființa de jos", urmele ei aurorale răspunzând lucrurilor pământului. Ceea ce cade din cer pe pământ răspunde de păzirea adevărului. în căderea lui, PJns aproprie *cele* ce sunt într-una, desface pecetea arheului şi o aşază pe lucruri : rațiunea se străvede în Ființa-fiindă. Ens se leagă de lucruri dezlegându-se de sine însuşi. Căderea lui îl înalță în realitate, căci realitatea pro-vine, şi această pro-venire a esenței realului limbajul a păstrat-o, în chip originar, din însuşi Ens.

Imaginea înmărmuritoare a universalei căderi de-a fi a „transcris-o'' Eminescu în *Memento mori:*

„Ca s-explic a ta ființă, de gândiri am pus popoare,
Ca idee pe idee să clădească pân-în soare,
Cum popoarele antice în al Asiei pământ
Au suit stâncă pe stâncă, mur pe mur, s-ajungă-n ceruri.
Un grăunte de-ndoială mestecat în adevăruri
Şi popoarele-mi de gânduri risipescu-se în vânt.
Cum eşti tu nimeni n-o ştie. întrebările de tine,
Pe-a istoriei lungi unde, se ridică ca -ruine

[147] *Idem*. p. 297.
[148] *Idem.*

Şi prin valuri de gândire mitici stânce se sulev ;
Nici un chip pe care lumea ţi-1 atrîbuieşte ţie
Nu-i etern, ci cu mari [cete] d-îngeri, de fiinţi o mie,
C-un cer încărcat de mite asfinţeşti din ev în ev.
Timp, căci din izvoru-ţi curge a istoriei gândire,
Poţi răspunde la-ntrebarea ce pătrunde-a noastră fire,
La enigmele din cari ne simţim a fi compuşi ?
Nu!... Tu măsuri intervalul de la leagăn pân'la groapă.
în ăst spat' nu-i adevărul. Orologiu eşti [ce sapă]..,
Tu, nedând vo dezlegare, duci l-a dezlegare! uşi.
Ş-astăzi punctul de solstiţiu a sosit în omenire.
Din mărire la cădere, din cădere la mărire,
Astfel vezi roata istoriei întorcând spiţele ei ;
În zădar palizi, siniştri, o privesc cugetătorii
Şi vor cursul să-1 abată... Combinaţii iluzorii –
E apus de Zeitate ş-afinţire de idei".[149]

Memento mori continuă cu versurile :

„Nimeni soarele n-opreşte să apuie-n murgul serei, Nimeni Dumnezeu s-apuie de pe cerul cugetării."[150]

Summum ens este cuvântul cel mai adevărat pentru cauzalitatea realului pur, ne învaţă Thoma d'Aquino. Popoarele de gândiri încearcă să explice *fiinţa prin idee.*

Asfinţirile din ev în ev decurg din timpul ce riu dezvăluie enigmele firii. Timpul solstiţial răstoarnă umanitatea din *mărire la cădere :* e amurgul lui *ens realissimum* prin crepusculul *ideii.*

Apusul de Zeitate şi asfinţirea de idei sunt aripile căderii de-a fi.[151]

Calea în-spre Ens. Fiinţa coboară, se regăseşte şi se înalţă înspre Ens în „sensul" său dublu de Ens-Fiinţă şi Ens-Ins.

Gândirea Ens-ului înseamnă a căuta Noima.

Gândul negândit al Fiinţei entitative stă sub semnul enigmei lui a *fi între,* o suspendare care întemeiază în siguranţă şi distruge în nemărginire.

Ens îşi face apariţia când Noima lui este prezentă întotdeauna : joc al dublei ascunderi.

Ensul şi noima se prezintă ca fiind totuna.

Ensul în Un-doire : Marea Deschidere.

Noima – inima gândului, rudă cu amintirea şi recunoaşterea.

Ensul e cea mai abisală un-doire.

Întemeierea Ensului se prezintă cu un-doire.

Arheul un-doirii este Ensul.

---

[149] Eminescu, *Poezii,* I, *ed. cit.,* p. 230.

[150] Rostirea esenţială.

[151] Scenariul căderii ontologice îl transcriem din Heidegger, *Die Metaphysik..., ed. cit.,* pp. 332, 333 : *„Idea* ca quiditate are caracterul *aitia-ei,* [al lucrului originar, *Ur-sache],* al cauzei. In orice naştere *[Ent-stehen :* ex-sister...] a unui existent, guvernează origina ce-1 (ex)trage din quiditatea sa. Aceasta este re-itatea [Sachheit] fiecărui lucru, este cauza, adică *[Ur-sache :* lucrul său originar]". Asimilarea *arche-ului* cu *altia* este evidentă. „Deter-. minaţia premetafizieă a Fiinţei ca *arche."* „Fiinţa arată trăsătura esenţială a posibilizării prezenţei, adică a ceea ce produce consistenţa, stabilitatea." „(...) în ciuda abisului dintre *energeia* şi *actualltas* conversiunea este pregătită în chip egal pornind de la esenţa metafizicii iniţiale a Fiinţei, care ajunge la Fiinţa ca *esse actu." „Esse,* diferind de *essentia,* este *esse actu." Actualitas* este, totuşi, *causalitas.* Caracterul cauzal al Fiinţei ca realitate se arată în toată puritatea în acest existent care în sens suprem umple esenţa Fiinţei, pentru că este existentul fără de care nu ar putea niciodată să fie. «Teologic» gândind, acest existent se numeşte «Dumnezeu»".

Ens este substanța ensistenței, întruparea ei, este insul cu chipul şi înțelesul său, cu sensul şi gândul lui, cu ideea şi tâlcul, cu părerea şi menirea sa, cu soarta şi şirul său de inşi – alcătuitori ai ființei, într-un cuvânt : *insul cu noima lui cu tot.*

Trebuie cercetat insul căci fără el nu vei găsi noima, căci nimicul nu există în afara Ens-ului, nimicul a ajuns să se arate nu ca un ceva ek-sistent ci dimpotrivă ca un ceva ensistent(ial),

Cugetarea se întemeiată şi ceea ce (se) reînființează arheal în firea ei are sens care îşi este identic ființei sale. Nici ființa-ins, nici noima nu există în afara Ens-ului. Toate cele rostite aici se percep şi se reprezintă ca fiin-du-şi re-prezentări ale interiorului-ens-sistențial.

Ens-sistențialul este esența insului însuşi.

Ens arată totodată nu numai „ființa insului" şi „insul în ființă" ci şi *ființa în ins,* ceea ce îmbogățește „nenorocitul" individual. Un individ(ual) fără soartă bună până azi, fără siguranță şi linişte. Aşadar, insul fiind trezit, grație Ensului, are Ființă în esența lui substanțială, se îmbogățeşte ca individual, e temeinic aşezat în marea arhitectură a Cosmosului şi bine pecetluit în poziția sa în Cosmos.

Timpul nu-şi mai iese din țâțâni, devine un ceva calculat, statornic. Capătă acea *humanitas* pe care nu i-o putea acorda decât insul ens-sistential. Eul individual şi-a găsit calea spre Sine – el trece de la grija întâmplării nesigure a lumii Ek-sistenței la liniştea întemeierii prin arheul lumii Ensistenței. Mulțumită deplinătății şi consistenței Ensului, grație puterii sale care imprimă peste Cosmos şi ins *pecetea eontică.*

Noima face totodată posibilul lui a-fi-între, după cum un-doirea este exigența noimei. Noima dă glas un-doirii lui Ens care în Marea Deschidere este *între* Ființă şi Ins.

Ens între-ține noima. Aşa locuiesc împreună în lume Ensul şi noima cu lumea locuind „în-spre" sine.

Ajungerea noimei la ensistență se pro-duce pe calea în-spre Ens.

Vederea în esență a noimei e ca o lumină locuind în Inima un-doirii. Vederea luminii şi luminarea ei este îndoită de natura însăşi a fondului, sensul drumului constând în răscrucea *drumului în-spre Ens.*

A fi între „în" şi între „spre", între „Ființă" şi între „ins".

Soarta deschide un-doirea.

Călătorind in-spre Ens, insul devine ensistent, se apropie de Ființă prin noimă.

Cu noima lui, insul ca ins este ființă poietic-gândi-toare care începe să-şi caute Şinele şi îşi găseşte un prim temei în Ensistentă.

Ens ca ins ne dă o altă inferioritate vie – realitatea intim-esențială – omul esențial. Redevine ceea ce este, insul care se cunoaşte pe sine, regăsindu-se în Şinele său mai adânc. Apartenența prin Ens în-spre Ființă : prin noima ensistenței proprii.

Noima ensistenței proprii este ens-sistențialitatea en-sistențială >a insului părtaş al Ens-ului în-spre Ființă.

Ensistența luminată în adevărul Ensului se întemeiază pe arheul un-doirii Ființei şi Insului.

Această stare (e)ontică este neclescrisă de metafizica tradițională.

Nu există nici Ființă nici Nimic. Se află doar Ens ca *summa sistentiae* într-o trecere care se petrece. Viața ca esență este un accident şi o podoabă a supunerii. *Hestia este Totul-întru-Toate.* Şi *Hestia este in-di-ferentă.*

Cuvântul general cel rnai adevărat al celor pe care le în-fiinţăm cu cuvintele limbilor poate fi in~con-sistență, aruncat în vârtejul lumii ca realitate, prins în stare. Nu e greu de prins „în stare" pentru că o stare are întotdeauna : fie că e o stază mai simplă, fie că este o *consistență,* adică e ceva cu oarecare temei, fie o in-sis- tentă, gândind o asemenea stare interioară, ori chiar *inconsistența* însăşi. O sumă de stări care se-luptă-de-a-pu-ruri-împreună,

o profundă coincidentă a celor ce într-un fel nelămurit nu stau faţă în faţă. Dar sunt prezente : in-sistenţa, con-sistenţa, a-sistenţa, re-sistenţa. Insul este o *insistenţă* a căderii de-a fi.

Desfăşurările lui Ens sunt sub-puse stări, prezentări, întruchipări omologabile, indescimabile deveniri, fiinţări, pre-fiinţări, pre-realităţi, năzuinţe, nimicuri, pre-lucrări. Spiritul geometric, ideea fixă, reîntoarcerea – idol ce obsedează spiritul mental şi înfăşurările lui Ens.

Toată istoria omului occidental este o poveste lungă şi tristă a ek-sistenţei, esenţa lui proclamată în cumpăna desăvârşirii metafizicii fiind Voinţa de Putere. Trebuie spus că ea este doar o simpla *essentia* a Eului, *ego* ajuns sub-stanţă în *neputinţă.*

Omul nietzschean al Voinţei de Putere este om al neputinţei. Este eul care nu S-a înălţat la Sine.

Dacă omul este o *realitate care trebuie depăşită,* atunci trebuie înţeles că omul-eu-Eu trebuie să se înalţe la omul-cu-Sine,

Omul-cu-Sine trebuie să fie insul enisistent.

Mărginirea ca nelinişte e limitaţie ce limitează, liniştea e mărginire ce nu limitează. Marginea ca *Angst* şi închidere, mărginirea ca serenitate şi deschidere. Insul eon-tic e cumpănă între mărginire şi nemărginire, închidere şi deschidere, nelinişte şi linişte. Ex^sistenţă şi En-sis-tenţă. *A-matra* e linişte şi nemărginire. Enigma „metafizicii" rămâne *identitas entis.* în Un-doirea eontică a fiinţei şi a insului răsună gândirea originară.

Gândirea eontică este prezentă în raţiunea Un-doirii care nicicând n-a fost rostită. Noima gândului trebuie să urmeze calea un-doirii Fiinţei şi a Insului.

Insul ca *homo ens*: cele două feţe ale putinţei sale de nestăpânire a fiindului şi păstorire a Fiinţei îşi schimbă luminarea : ca subiect sub-sistent omul *este temeifnic),* Ens este hotarul nemărginind orizontul ce nu limitează şi arheul ce face să subsiste în centrul înfiinţării.

Ens, Fiinţa, insul, arche, telos, hypokeimenon-sub-jeetum sunt aproprieri ale TotUnei care se desfac şi se reculeg în funcţie de posibilizare.

Ens se desface în-spre Fiinţă şi către Ins. Rostirea reculege omologabilele.

Insul – podoabă interioară a Ensului.

Ens – starea care se petrece în lipsă de *trecere.*

Povara depăşirii metafizice este întemeierea gândului în-spre eon, uitând gândirea tradiţională.

Noima lui Ens către ins este Ensistenţa.

Cu *noima* apare adevărul crepuscular, e un aproape-adevăr, nu primeşte o luminare deplină.

Menirea este o stare care va veni, e un viitor lun-g.

Tâlcul pune un voal peste înţeles, pre-sub-pune un subânţeles închegând un înţeles mai adine decât fondul firii, un stră-fund în neodihnită criptofanie.

Prevăd o mare luptă : între *haecceitas* şi absenţa «naturii proprii», *svabhava.* Cine va cîştiga ? Duns Scot sau Nagarjuna ? Ens, în sarcina lui de a îndruma onticul în ontologic, are raţiunea de a rosti Fiinţa şi Insul, întruchipând fericit marea Un-doire a parmenidianului *(e)on.* Dacă în Istoria Fiinţei Ens merge pe căile în-spre Fiinţă şi către Ins, într-o posibilă istorisire a temeiurilor proprii – către cine sau prin cine şi-ar putea găsi „ens" un itinerariu ? Cum îşi va imprima ens prin putinţele lui arheale înfăţişările dictate în exprimarea lor de tiparele historiale ale peceţi-lor eontice ? în exprimarea lui, Ens nu va deveni ceea ce este ci *va fi ceea ce este.* El n-are nevoie nici de imperativul lui Goethe – „devino ceea ce eşti" –, nici de profeţia lui Nietzsche din *Recapitulare* : „A da devenirii amprenta caracterului Fiinţei – iată *suprema Voinţă de putere.* Că toate lucrurile revin, iată ceea ce formează extrema *apropiere a lumii devenirii de aceea a Fiinţei: – vârful contemplaţiei".* Eterna Reîntoarcere la Identic este idolul egotic propriu lui Nietzsche însuşi. O *reîntoarcere* la identic presupune cel puţin

un (alt) identic şi avem ideea unei întoarceri la alt-ceva. Este Eterna Reîntoarcere la Identic o idee *vidă* de „sens" ? O idee fără „ens" ? Ceea ce este demn de contemplat în această gândire grea este calea pe care o indică : *identicul,* Şinele ensistențial al interiorității vii, „sarcina spirituală a Europei". întrebarea care se pune asupra sensului Ființei indică o înțelegere a Eternei Reîntoarceri ca o prezență suspendată în prezent. Sinele-pentru-Ensistență e noima ei. Şinele e lucrul cel mai uşor de uitat dar şi cel mai greu de pierdut. Nici cea mai oarbă uitare nu-1 pierde. Nici clipa, nici eternitatea nu-l aruncă în pierzanie.

Ens, prin Un-doita lui putere n-are nevoie, în calea lui în-spre Ființă si către ins, nici de meditația bună a lui Goethe, nici de gândul înalt al lui Nietzsche. *Ens entiurn* are nevoie acută de a fi mai întâi, ca în gândul lui Eminescu, *Grund.* Emergența entitativă lasă pentru o clipă într-un repaos imemorabil ispitirea eminenței şi lucrarea subsistenței şi se produce o luminare a ens-ului ca fundament.

Față de Ens se pot îndrepta, cred, două spirite : unul care încearcă să hotărască drumul, altul gândind asupra erorilor care l-ar putea îndrepta. *Cele şase Sfaturi* ce urmează pot fi şi primele şase erori care-l îndreaptă : 1) să nu aibă încredere în gramatica nimănui ; ci doar în gramatica proprie ; sarcina lui nu este să domine ci să vegheze viitorul adevărat al gândului propriu ; 2) itinerariul lui să aibă două căi ; capătul de drum îi va fi o înfundătură ; nepu-tând s-o dezlege sau s-o crape spre abis, drumul enigmă să-i fie cerc ; 3) să nu creadă în sine ca în causa sui, această forță s-o ignore fără s-o uite ; 4) cu arheul care întemeiază acest *ens prezent de față* să se sfătuiască ; atent să fie – întotdeauna – la repetiția aparențelor ;

5) să permită ensistenței să-şi lumineze semnele proprii ;

6) să nu certe *noima* pentru obscuritatea un-doirii şi adâncimea enigmatic-luminoasa a inimii gândirii care ține minte. Aceste sfaturi par a mai fi fost date devenirii. De aceea, Ens trebuie să fie Ens, să nu devină ceea ce este ci să *fie ceea ce este* – existare si esență.

Trei imperative care au dominat spirite strălucite :

1) *Devino ceea ce eşti!*
2) *Revino-ți în fire, trezeşte-te omule !*
3) *Devino esențial !*

Gânduri despre Existență.

Existența are multiple înțelesuri :

I. esență primă subiectuală ;
II. II. energie ontică ;
III. înflorire predominantă originară ;
IV. existență entitativă ;
V. reprezenteitate în subiect;
VI. exigență a esenței ;
VII obiectivitate ;
VII. existență fundamentală ;
IX. existență umană ;
X. existența către transcendență ;
XI. Ek-sistenz ;
XII. Eterna Reîntoarcere la Identic ;
XIII. Ensistența.

Existența îşi reaminteşte de Sine în lăsarea de-a fi.

Cea mai mare libertate „este" a *putea să fii.*

• bine tratează existența fără să trateze mai întâi ființa nu are arheul vindecării în el. Medicul acesta îmbolnăveşte omul şi rătăceşte adevărul.

• Numai raţiunea libertăţii în cetatea ta poate elibera autorizaţii pentru speranţă.

• Lumea fiinţei : leagăn al Iui *esse* şi *ens.*

Ex-sistere nu înseamnă „se tenir hors de soi-même" ci „se tenir hors de *ses* causes". Câtă adâncime şi ce răsturnare dă gândului acel *ses* aşezat înaintea cauzelor, numai ştiutorul *Dialogului Interior* o poate spune !

Persoana este liberă prin interioritatea vie şi mai adâncă. Persoana este „ceea ce există mai nobil şi mai înalt în întreaga fire".

Subiectul uman încearcă, dintotdeauna, sa urmeze cărările fiinţei. Când uită de urmele fiinţei riscă să-şi piardă fiinţa însăşi.

Când un popor nu-şi păstrează fiinţa mai presus de ceasul istoriei riscă să-şi piardă libertatea interioară.

„Cine pierde Tao, rămâne cu virtutea ; cine pierde virtutea rămâne cu iubirea de oameni ; cine pierde iubirea de oameni, rămâne cu justiţia ; cine pierde justiţia, rămâne cu politeţea." – spune Lao-tse în *Tao to king.* Cine pierde şi politeţea, rămâne cu supunerea şi atinge treapta libertăţii potenţiale. Sub supunere – poate fi nimicul – un adevărat „proiect" pentru o altă libertate.

Cine a pierdut însă – prin nepăsare – alternanţa lumii, a pierdut însăşi calea, spusa si chiar gândul interior, ultimul.

Nepăsarea exilează orice promisiune de temei dar asigură renaşterea libertăţii lui „lasă-mă în pace".

Libertatea – răscruce a misterului, cu eroarea.

Liniştea – oglindă aburită a lăsării de-a fi. *Libertas sequitur esse rerum.*

Subsistenţa nu-şi supune niciodată subiectul.

•

„In imensa majoritate a popoarelor şi a statelor, realitatea se opune libertăţii", crede Jaspers. Pentru a ajunge

la adevăr trebuie, însă, procedat invers, adică : libertatea să se opună realităţii.

Cea mai mare libertate ar fi să poţi a şti muri la timpul potrivit.

Fiecare entitate, orice ins îşi moare moartea sa ; cu greu va învăţa fiinţa să moară.

Cine nu ştie să se nască – oare câţi se nasc la vremea potrivită ? – nu va învăţa niciodată să moară. Nici cerşetorul şi nici regele n-au (con)ştiinţă kaironică.

Cogito ergo sum exsistens.

Calea deschisă.

Cultura planetară, ducându-şi istoria de la modul ei auroral şi de *„summa* ca reprezentare descriptivă a *doctrinei* în totalitatea ei"[152] până la cel Sistematic al adevărului întemeiat pe certitudinea cugetării, apare ca unitate ce se deschide sub însăşi exigenţa existenţei spre luminile posibile ale subiectivităţii sub o nouă formă a caracterului fiinţării.

Gândirea substanţei devine gândire a subiectului. Cultura planetară trăieşte în timpul ce el însuşi se deschide ca pliu ek-static în luminişul Fiinţei.

Esenţa gândirii planetare şi sensul deschiderii (care va dovedi mai clar caracterul unificator) consistă în a fi prezentă în conştiinţa omului. Cu marele scop al reculegerii şi rememorării.

în ontologie, Heidegger a schiţat o *Istorie a Fiinţei* ca subiectivitate, în istoria religiilor, Eliade scrie o *Histoire des croyances et des idées religieuses* ca dezvăluire a sacrului. în *Proba labirintului* Eliade spune că „dacă există într-adevăr o descoperire originală şi importantă" în secolul nostru, aceasta este *unitatea istoriei şi a spiritului uman,* „în epoca

[152] M. Heidegger, *Die Metaphysik...*, ed. cit., p. 363.

actuală istoria devenind pentru prima dată *cu adevărat* universală, iar cultura dobândind dimensiuni planetare".

Idealul universalismului este renaşterea trecutului spiritual al umanităţii în buna sa totalitate, scrierea unei istorii a gândirii planetare. Pentru Eliade numele acestei enciclopedii planetare se cheamă *Histoire des croyanc.es et des idées religieuses* care va pune în lumină fiinţa, semnificaţia şi adevărul manifestării sacrului în lume, unitatea fundamentală a fenomenelor religioase semnificate în imnele vedice, textele brahmanice şi Upanişade, credinţele paleolitice, ale Mesopotamiei şi Egiptului, Samkara, tantrism ori Milarepa, islamism, Gioachimo da Fiore, Paracelsus, Zarathustra, Buddha, Lao-tse şi taoismul, misterele helenistice, gnosticism, paganism, creştinism, alchimie, mitologia Graalului, romanticii germani, Freud, Jung, Quetzalcoatl, Viracocha, Grigore Palamas, kabbalişti, Avicenna, Eisai ori Hegel.

Ideea fundamentală a marii *Istorii a credinţelor şi ideilor religioase* a lui Eliade este să instituie şi să dezvăluie cunoştinţa unităţii istoriei spirituale a umanităţii, lucrare întreprinsă ca fenomenologie a sacrului. Sacrul este o saturaţie de fiinţă, obiectul sacru „apărând ca un receptacul al unei forţe exterioare care îl diferenţiază de mediul său şi îi conferă *sens* şi *valoare".* Ideea sacrului ca *saturaţie de fiinţă* 1-a condus pe Eliade în reevaluarea ontologiei arhaice a omului tradiţional. *Tratatul de Istorie a Religiilor, Mitul Eternei Reîntoarceri* (prin dezvăluirea -dialecticii sacrului şi a problematicii presentimentului *sfârşitul lumii noastre* exprimată în formula cosmologică a eternei reîntoarceri) şi eseurile : *Simbolismul religios şi evaluarea angoasei* şi *Simbolismele indiene ale timpului şi ale eternităţii* instituie cu perfectă justiţie ideea că întrebările fundamentale ale metafizicii „ar putea fi reînnoite prin cunoaşterea ontologiei arhaice". Filosofia occidentală, gândeşte Eliade, riscă să se provincializeze dacă se rezumă la infinit numai la propria-i tradiţie. Or, istoria religiei este în măsură să examineze, să analizeze şi să lămurească un considerabil număr de „situaţii semnificative", şi de *modalităţi de a-ji~ln-lume* altfel inaccesibile". Cultura occidentală sub declinul ei fausfie – al Sinelui inautentic care nu participă la Fiinţă, sub nelinişte, istorie, condiţionare şi către moarte – reaşază totul sub semnul întrebării. Cultura europeană tradiţională trebuie „depăşită" ? Despre ce *depăşire* poate fi vorba ? De o „depăşire" înţeleasă ca refundamentare. în metafizică, de exemplu, prin destrucţia ontologică a temeiului, prin *das Geviert,* o transpropriaţie ce are, în fond, direcţia unei aproprieri care depăşeşte uitarea fiinţei. Aşadar o regîn-dire a propriilor temeiuri, o nouă refundamentare. A doua posibilitate este cea a deschiderii orizontului spiritual către gândirea orientală. „Eu încerc să *deschid* Occidentalilor ferestre spre alte lumi" declară Eliade, încercând prin marea lui operă să „umple prăpastia dintre lumea modernă occidentală şi occidentalizată şi lumile «excentrice» întunecate, enigmatic «primitive» şi «orientale»."[153]

Hermeneutica lui Eliade a dat o mare lecţie de interpretare a gândirii occidentale prin chei ale spiritualităţii indiene. în fond, Eliade oferă o dublă deschidere. Efortul acestei *Histoire des croyances,* o mare enciclopedie a spiritului planetar e, poate, acela al unei punţi spirituale între Orient şi Occident. Şi această mijlocire spirituală, meditează romantic Eliade, i-ar fi sortită spiritului românesc ! : „Mă simţeam descendentul şi moştenitorul unei culturi interesante, mărturiseşte acest veritabil secretar al spiritului în *Proba labirintului,* fiindcă era *situată între două lumi:* cea occidentală curat europeană, *şi cea orieiitală.* Participam la aceste două universuri. Occidental prin limba latină şi moştenirea Romei în moravuri. Dar mai participam şi la o cultură influenţată de orient şi înrădăcinată în neolitic. Lucru adevărat pentru un român, dar sunt sigur că este acelaşi lucru şi pentru un bulgar, un sîrbo-croat pe scurt, cu Balcanii, Europa de Sud-Est şi o parte a Rusiei. Şi această tensiune Orient-Oceident, tradiţionnlism-modernism ; mistică, religie, eontemplaţie-spirit critic, raţionalism, dorinţa de a

[153] Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal,* Paris, 1973, p. 414. Apud Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 306-307.

creea concret; această polaritate, poate fi regăsită în toate culturile, între Dante şi Petrarca de exemplu, sau, cum zicea Papini, între poezia pietrei şi a mierii. între Pascal şi Montaigne, Goethe şi Nietzsche. Dar această tensiune creatoare este poate ceva mai complexă la noi fiindcă *suntem la hotarele imperiilor moarte,* cum spunea un scriitor francez. *A fi român* a însemnat pentru mine să trăiesc şi să exprim, să valorizez acest mod de a fi pe lume."[154]

Spiritul românesc ca receptacul al unei existenţe între lumi s-a cumpănit temeinic în patru mari cugete : Eminescu, Brâncuşi, Blaga şi Eliade. Am citit şi am tradus versurile din *Luceafărul*: „Tot.ee a fost şi'ce va fi/ De-a pururi faţă este", chemându-le la un divan occidental-oriental. Interpretate printr-o metafizică occidentală putem vedea aici esenţa trecând în prezenţă, aşezarea fiinţei în cuvinte. Fiinţa este prezenţă, par-'ousia, Anwesen. In *Samyutta Nikâya,* ne spune Eliade, pentru Buddha „nu există nici trecut nici viitor" (na tassa paccha na pu-rattham atthi) iar în *Visuddhi Magga* trecutul şi viitorul devin prezente. Eminescu are o gnomă a consistenţei : „Tot ce a fost şi ce va fi / E astăzi împreună". Fiinţa este eternitate, împreună este de-a pururi. Buddha, asemenea lui Hyperion, transcende eonii (kappâtito... vipumatto). Deci aceleaşi versuri citite sub ideile filosof iei indiene demonstrează o dublă imagine a arhetipului fiinţei, coexistând originar modalitatea şi consistenţa fiinţei, ca în fiinţa-ar-hetip, Trichnâ din metafizica buddhistă.

Eliade, într-o conferinţă despre Eminescu, din ianuarie 1950, explica eminescianitatea prin metafizica lui Shankara vorbind de două perspective : cea absolută sau transcendentală şi cea relativă sau istorică.

Brâncuşi spune în *Coloana fără sfârşit* (piesa lui Eliade) : „Vreau să merg dincolo de unde a ajuns Daeda-lus şi cu grecii lui, până la ceea ce a fost înainte de intelect şi de logică", adică în India lui Buddha şi a lui Mila-repa. Gândindu-se la Buddha, sculptorul Brâncuşi întruchipat de Eliade s-a gândit la *atman;* meditând asupra lui Milarepa a cugetat, probabil, la aceste învăţături ale eremitului : „La confusion de soi des autres realise la cause d'autrui. / Celui qui realisera la cause d'autrui me retrou-vera. / Celui qui m'aura retrouve sera Buddha./ Moi Buddha et disciples / Prions sans distinction d'une seule priere". Chiar preţiosul autoportret *Relativemerit tel qne. moi* a fost descifrat ca psihocosmogramă mandala. La Blaga relevăm o idee despre consistenţa şi profunzimea sistemului, anume cum „se leagă" *misterul* de *Māyā* indiană. In *Orizont şi stil* Blaga vorbeşte de Nagar-juna şi doctrina absolutului gol, *sunyata.* Şcolile gnostice ale Marelui Vehicul cunosc o stare posterioară fiinţei şi mai subtilă decât aceasta, vidul. Cele patru gradaţii ale vidului sunt Vidul, Supravidul, Marele Vid şi Vidul Absolut. Marele Vid este *avidya* şi *maya,* gândirea în sine, matricea arhetipurilor. Pentru Shankara, *Māyā* este *avidya* fără început, cea de necunoscut. Gerundivul *avidya* este sinonim cu „putere" şi, după cum ne informează Ananda K. Coomaraswamy, înseamnă *mister,* adică „potenţialitatea care nu poate fi cunoscută decât prin efectele sale, prin tot ceea ce este Mâyâ", Observăm aici o legătură adâncă între *sunya, avidya, Putere, mister* şi *matrice.*

Un exemplu edificator de putere de interpretare a gândirii occidentale prin chei ale spiritualităţii indiene oferă Eliade însuşi în *Simbolismul religios şi evaluarea angoasei,* „decriptând angoasa lumii moderne". Transcriem aici numai câteva din ideile demonstraţiei. Existenţialismul occidental pare a fi introdus în Europa dialectica Mâyâ-ei. *A fi în lume,* in-der-Welt-sein, şi *être en situation,* susţine Eliade, aparţineau buddhismului, filosofiei Ve-danta şi Yoga, „Cu multe secole înaintea lui Heidegger, gândirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existenţe, exact cum ea presimţise înaintea lui Marx şi Freud condiţionarea multiplă a oricărei experienţe umane şi a oricărei judecăţi asupra lumii"[155]. Când Yoga şi buddhismul spuneau că totul este suferinţă, că totul este trecere *(sarvam dukham, sarvarn anityam)* sensul era anume acela al lui *Sein und Zeit,* că tempora-

[154] Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe,* Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Pierre Belfond, Paris, 1978, p. 116-117.
[155] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* Idees, Gallimard, Paris, 1972, pp. 69-70.

litatea oricărei existenţe umane generează în mod fatal angoasa şi durerea"[18]. Eliade îşi încheie eseul cu două mari învăţături asupra dialogului şi comunicării între culturi („schimbarea perspectivei spirituale se traduce prin-tr-o regenerare profundă a fiinţei noastre intime") şi a necesităţii unui nou umanism (acela prin care descoperim propria noastră casa ea Eisik, esenţa fiinţei proprii cercetând *Sinele* nostru *participind la Fiinţă).*

Eliade militează pentru desprovincializarea spiritului european prin infuzie de gândire orientală. întrebarea este aceasta : dacă Occidentul este pregătit să accepte şi să înfăptuiască profeţia lui Eliade, dacă noul umanism reîmprospătat prin rememorarea spiritualităţii neeuropene este o utopie sau ceva de ordinul realităţii şi al realizării. Numai un exemplu ca al lui Shri Aurobindo cu *The Humain Cycle* care pare să nietzsoheanîzeze, adăugind „cearta" pe care Eliade însuşi a aplicat-o unor tineri filosofi japonezi contemporani care, în loc să adâncească propria matrice de gândire, se occidentalizează – par să spună altceva. Alternativa în care se află fiinţa umană prin istoria ei *universală* şi prin cultura sa *planetară* este aceasta : a) *methexis, participatio,* iluzia participării la Creaţie şi Cosmos ; şi aici se înscrie toată istoria fundamentalismului şi, în compensaţie, acea simbolică înflorire „fără cauză" a rozei din *Pelerinul cherubinic;* b) indiferenţa ontologică a *Fiinţei-Devenire* faţă de omenesc (pe care o putem numi indiferenţa ontică a Hestiei) ; gândirea occidentală a numit acest «devino ceea ce eşti» ceea ce spiritualitatea indiană a designat prin *saccitănanda {sat,* fiinţare, *cit,* conştiinţă, *ănanda,* fericire). Această indiferenţă ontică a Hestiei a „dictat" o întreagă *răsturnare axiologică.* Ne amintim dialogul dintre un german şi un japonez dintr-o *Convorbire privitoare la limbă* în care Heidegger discută raportul dintre *Iro,* „culoare" şi *Kouou,* „vidul", „deschisul", „cerul" şi cel dintre *aistheton* şi *noeton.* Amintim, de asemenea, şi eseul lui Mircea Eliade despre *Concepţia libertăţii îri gândirea indiană.* Fenomenologul român scrie : „Ceea ce se pstrece pe pământ, şi în toată Creaţia, este exact contrariul a ceea ce este adevărat. Intre experienţa umană sau diversele nivele cosmice şi *realitatea absolută,* există aceeaşi diferenţă ca între *non-esse* şi *esse, asat* şi *sat.* Drumul lui *esse* nu poate să treacă prin *non-esse",*[156] Ca o bună întrebare, gândirea umană şi spiritualitatea planetară rămân, prin excelenţă, astfel *deschise.*

Spiritualitatea planetară trebuie să existe ca fenomen deschis căci însăşi lumea în cultura arhaică cunoaşte „deschiderea spre o lume supraumană, lumea transcedentă a realităţilor absolute ; în raportul cu această realitate transumană, existenţa umană arhaică îşi primeşte adecvat, semnificaţia de existare în mod real".

Cunoaşterea fundamentului originar al lumii, Ur-grund, a Mâyâ-ei, a spiritului absolut, rememorarea primordialului „ajută omul primitiv să distingă şi să reţină realul". Evenimentul originar „vorbeşte" omului, îi înfăţişează lumea ca limbaj, este izvorîtor de fiinţă, e sacru saturat de fiinţă, „obiectul devenit real şi semnificativ" prin excelenţă. Lumea şi natura arată şi ascund omului arhaic misterul şi supranaturalul.

Omul tradiţional nu şi-a formulat ontotheo-logia în limbaj teoretic, ci a întrupat în simbol, mit ori rit un.sistem complex de afirmaţii coerente asupra lucrurilor. *Bhagavad-Gitā, Shamkya-karika, Abhidharma ori 'Tarka-samgrāha* vădesc o înaltă intuiţie metafizică asupra fiinţei, realului, existenţei şi inexistenţei.

În *Pradjna paramita,* „Subhuti îi vorbi astfel lui Câriputtra : Dar, câriputtra, în. starea de non-gândire, oare se găseşte, oare există realitate sau non-realitate ? Câriputtra răspunse : Nici realitate, nici absenţa realităţii, o, Subhuti. – Dacă deci, o, câriputtra, în starea de non-gândire nu există şi nu se gândeşte nici realitatea, nici absenţa realităţii, nu vezi răspunsul care convine, la obiecţia pe care a făcut-o respectabilul Câriputtra, când a zis : Oare există, o gândire care să fie o non-gândire ?(...) Dar care este, o, Subhuti, starea de non-gândire ? Starea de non-gândire, reluă Subhuti, este imuabilă, o, Câriputtra, ea este indiscutabilă"[157].

[156] Mircea Eliade, La conception de la liberté dans la pensée indienne, L'Herne, nr. 33, 1978, p. 169.
[157] E. Burnouf, *Introduction ă l' histoire du buddhisme Indien*, ed. cit., p. 467.

În materie de filosofie primă Occidenul va trebui să-şi aproprieze unele intuiții metafizice orientale de o extraordinară profunzime şi subtilitate. Dacă Occidentul va primi lumina Orientului va fi ca Goethe.

Însă, față de cultura planetară, orice adevărat secretar al spiritului trebuie să-şi facă datoria : să arate *calea deschisă, mai bine spus traversarea transsmentală în dănțuire cu swacuitatea pertransversantă.*

Căderea eontică se autodepăşeşte prin autoreversiune inexistibilă.

Cuprins

***R**epere bibliografice şi spirituale (1911-1997)* (Marin Diaconu) **7**

Emil Cioran, *Conştiința ca fatalitate* (antologie de Marin Diaconu) **13**

***A**rgument* (Ion Deaconescu) **24**

Gheorghe Astaloş, *Dacă m-aş fi aruncat în Sena... Pe marginea unei fresce existențiale, expresive şi paradoxal punctuală* **25**

***D**acă m-aş fi aruncat în Sena* (interviu de Ion Deaconescu) **27**

***Î**ntâlniri esențiale cu Emil Cioran* (Ion Deaconescu) **41**

Octavian Lohon, *Emil Cioran pentru eternitate* **48**

***U**n cuvânt despre 64 de negații plus ultima* (Constantin Barbu) **51**

Emil Cioran, *Despre Mihai Eminescu* **52**

***C**aietul din 1927* (facsimile) (prezentare de Constantin Barbu) **57**

Mariana Şora, *Cioran jadis et naguère* **100**

Constantin Barbu, *Cioran, nihilist european de origine română* **115**

Texte din manuscrise **127**
1. *Principiul suveranității statelor. Liga națiunilor şi federalizarea statelor europene* **129**
2. *Cultul puterii* **135**
3. *Din mărturisirile unui naționalist* **137**
4. *Intelectualul român (II)* **140**
5. *Scormonirea învolburatului suflet românesc* **142**
6. *Schopenhauer a privit lumea numai cu un ochi* **145**
7. *O campanie de purificare* **147**
8. *Despre „Arta de a suferi”* **149**
9. *Gândirea* **152**
10. *Lettre sur Mircea Vulcănescu* **154**
11. *Dumnezeu – mic cât un plutonier* **156**
12. *Dumnezeu îşi compromite în noi eternitatea* **157**
13. *Nu ştiu a câta tristețe* **158**
14. *Antropologia filosofică* **159**
15. *Despre stările depresive* **167**
16. *O formă ciudată de scepticism* **169**
17. *Despre singurătate* **171**
18. *Sensibilitatea mistică* **172**

19. *Păcat şi transfigurare* **173**
20. *Melancolie şi iubire* **176**
21. *Tristețea de a fi* **179**
22. *Elogiul profeției* **183**
23. *Tentația politicului şi a jertfei* **185**
24. *Nu există nimeni* **188**
25. *Structura cunoaşterii religioase* **190**
26. *Melancolia lui Dührer* **193**
27. *Scrisoare din străinătate* **195**
28. *Credință şi disperare* **197**
29. *Experiența eternității* **199**
30. *Despre adevărata agonie* **201**
31. *Existența dramatică* **203**
32. *Moduri de contemplație* **204**
33. *Sensibilitatea tragică în România* **206**
34. *România în fața străinătății* **207**
35. *Maglavitul şi cealaltă Românie* **209**
36. *Țara oamenilor atenuați* **212**
37. *România subterană* **214**

Cioran-Noica **215**
- *Lettre à un ami lointain* **217**
- *Réponse d'un ami lointain* **228**
- *Souvenirs sur Cioran* **238**
- *Bref portrait de Dinu Noïca* **243**
- *Pentru Emil Cioran* **249**
- *Gânduri despre Emil Cioran* **251**

Comentarii despre Cioran **257**
Mircea Eliade, *Asceză* **259**
Eugen Simion, *E.M. Cioran şi miracolele răului* **261**
Marin Sorescu, *Cioran sau „a fi trist cu metodă"* **264**
Mircea Braga, *Între o efigie construită (Emil Cioran) şi o efigie prin concret (Mircea Vulcănescu)* **273**
Nicolae Manolescu, *„Obsedați" şi „disponibili"* **279**

Arhiva Cioran **285**

Ion Deaconescu, *Cioran – melancolii epistolare* **303**

Melancolii epistolare *(scrisori facsimilate)* **308**

Ion Deaconescu, *Cioran şi România ca o rană* **382**

Ion Deaconescu, *Apogeul negativ al existenței mele (1933-1935)* **386**

Radu Buruianu, *Et in Ciorania ego* **390**

Constantin Barbu, *Mică istorie a nihilismului românesc* **393**

C*uprins* **477**